Die Entstehung

der

altkatholischen Kirche.

Die
Entstehung
der
altkatholischen Kirche.

Eine

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Dr. Albrecht Ritschl.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1850.

Vorrede.

Daß ich als Kirchenhistoriker mein Probestück an einem so wichtigen und schwierigen Stoffe abzulegen versuche, wie die Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche ist, wird, wie ich hoffe, am wenigsten von denen als Anmaßung gedeutet werden, welche mit dem Stande der jene Periode betreffenden Literatur bekannt sind. Wenn die Meister der kirchengeschichtlichen Forschung den Anfänger im Stiche lassen, so muß derselbe schon selbständig seinen Weg durch das dunkele Gebiet der zwei ersten christlichen Jahrhunderte suchen. Und man wird mir glauben, daß ich bei meiner Arbeit nicht von der Absicht ausging, diesen Weg dem theologischen Publikum zu weisen, sondern dieser Plan ergab sich allmählig, je mehr ich selbst über die schwierigsten Probleme der ältesten Kirchengeschichte Klarheit zu gewinnen glaubte. Den Ausgang für die Studien, welche dieser Schrift zu Grunde liegen, nahm ich von der Lesung der Schriften Tertullian's, mit dem Zwecke, den Montanismus kennen zu lernen, über welchen ich mich an der jüngsten Monographie über denselben nicht zu orientiren vermochte. Die Ansicht, welche sich mir über diese räthselhafte Richtung ergab, führte mich aber zu weiteren Untersuchungen nicht nur über die Geschichte der ältesten Kirchenverfassung, sondern auch über das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen christlichen Partheien in den ersten zwei Jahrhunderten. So entstand der Gesammtplan der vorliegenden Schrift, in welcher freilich Manches nicht neu ist, welche aber durch Zusammenfassung solcher Forschungen, die in ihrer Isolirung verloren zu gehen drohen,

vielleicht Anspruch auf Anerkennung haben dürfte. Besondere Förderung habe ich erfahren durch einige während meiner Arbeit erschienene Monographieen, welche in das Gebiet der ältesten Kirchengeschichte eingreifen, als welche ich mit Dank nennen darf die Schriften von Weitzel über die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, von Hilgenfeld über die clementinischen Recognitionen und Homilieen, von Bunsen über die Briefe des Ignatius, so wie die schon älteren, aber mir erst später zufällig bekannt gewordenen Programme von Höfling über den Begriff des christlichen Opfers. Ich bin weit von der Vorstellung entfernt, alle einzelnen Punkte meiner Untersuchungen zu apodiktischer Gewißheit erhoben zu haben, aber ich glaube den Anfangs- und den Endpunkt der schwierigen Periode richtig bestimmt zu haben, und ich wünsche, daß alle Beurtheiler meiner Schrift einerseits dies zugestehen möchten und dann darin mit mir einverstanden seien, daß die historische Kritik, ohne welche man auf dem bezeichneten Gebiete keinen Schritt thun kann, eine freie Kunst ist, die keinen dogmatischen Zwecken, seien es conservative, oder negative, dienstbar gemacht werden darf. Unter diesen Bedingungen hoffe ich nicht ohne Erfolg für die Wissenschaft gearbeitet zu haben.

Die patristischen Schriften habe ich in folgenden Ausgaben benutzt und citirt: die apostolischen Väter nach Hefele, die clementinischen Recognitionen nach Gersdorf, die Homilieen nach Schwegler, die apostolischen Constitutionen nach Cotelier, Justin nach Otto, Irenäus nach Massuet, Clemens von Alexandrien nach Klotz, Origenes nach de la Rue, Tertullian nach Leopold, Cyprian nach Goldhorn, Eusebius nach Zimmermann.

Bonn, den 1. November 1849.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die theologische Forschung hat sich in der neueren Zeit mit großer Lebendigkeit der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, d. h. der beiden ersten christlichen Jahrhunderte zugewandt. Es ist dies ein Gebiet der Geschichte, zu dessen Aufhellung bei dem Mangel direkter Quellen der Conjekturalkritik ein weiter Raum gelassen ist, deren Anwendung ebenso viel Reiz darbietet, als sie Schwierigkeiten zu überwinden hat. Die Schwierigkeiten, welche der hypothetischen Geschichtschreibung des bezeichneten Zeitraums entgegentreten, sind aber nicht einfacher und gewöhnlicher Art, sondern gewissermaßen potenzirt. Nicht alle Schriften nämlich, welche jenem Zeitraume angehören, tragen das Zeichen ihres Ursprunges und ihrer Zeitbestimmung so deutlich an der Stirn, daß man an ihnen eine feste Basis zur Controle der einzelnen geschichtlichen Data, welche aus verschiedenen Gründen unsicher sind, und zur Aufstellung von Hypothesen besäße, mit welchen allein die Lücken der Geschichtsanschauung ausgefüllt werden können. Dies trifft namentlich alle Schriften, von denen es im Allgemeinen klar ist, daß sie dem Jahrhunderte von der Zerstörung Jerusalems bis auf die Zeit des Irenäus angehören, welches aber eben die allerdunkelste Periode der Kirchengeschichte ist. Damit also diese Schriften der Geschichtsforschung feste Anhaltspunkte gewähren können, bedarf es literargeschichtlicher Untersuchungen, und bei diesen ist nicht zu umgehen, daß die Gesammtanschauung der Periode, welche erst hypothetisch aus der Analyse der einzelnen Schriften hervorgehen soll, vielmehr schon als Basis der Untersuchung derselben sich geltend macht. Wenn also überhaupt eine

Voraussetzungslosigkeit der Geschichtschreibung möglich wäre [1]), so ist sie auf diesem Felde gar nicht in Anspruch zu nehmen. Wird nun aber nicht eine solche Geschichtschreibung, welche erst den geschichtlichen Ort der Quellen nach der Totalanschauung der Periode, und dann diese nach jenen bestimmt, sich im Kreise bewegen? Wird diese Methode auch nur annähernde Gewißheit zu geben im Stande sein, und nicht in die größten Fehler und Willkührlichkeiten sich verwickeln? Dies alles wird freilich stattfinden, wenn man die streitige Periode, oder die einzelnen ihr angehörigen Quellen isolirt behandelt; allein wenn man eine feste Anschauung der Zeiträume und historischen Gestalten hat, welche der dunkeln Periode vorausgehen und folgen, so ist ein Grundfehler in der Totalanschauung der dazwischen liegenden Entwickelung nicht leicht zu begehen. Freilich ist dieser Weg bisher von Niemand eingeschlagen worden, und daher ist die Unsicherheit zu erklären, welche den mitunter sehr werthvollen Monographieen über Gegenstände des zweiten Jahrhunderts anhaftet. Dazu kommt nun noch ein anderer Umstand, welcher zur Aufklärung der dunkeln Epoche des zweiten Jahrhunderts beizutragen nicht geeignet ist. Es ist freilich ein ganz richtiger Gedanke, daß die Kritik des neuen Testamentes, wenn sie der Aechtheit einer kanonischen Schrift zu mißtrauen Ursache findet, nicht nur bei dem negativen Urtheile stehen bleiben darf, sondern auch die Aufgabe hat, den historischen Ort zu bestimmen, welchem die unächte Schrift wahrscheinlich angehört. Es liegt aber eine sehr dringende Gefahr des Irrthums darin, solange das zweite christliche Jahrhundert nicht nach allen

---

1) Dafür aber, daß sie es nicht ist, erlaube ich mir die treffenden Worte W. v. Humboldt's in der Charakteristik Schiller's vor dem Briefwechsel zwischen S. und H. (Stuttg. 1830) S. 57 anzuführen: „Eine Thatsache läßt sich ebenso wenig zu einer Geschichte, wie die Gesichtszüge eines Menschen zu einem Bildniß blos abschreiben. Wie in dem organischen Bau und dem Seelenausdruck der Gestalt giebt es in dem Zusammenhange selbst einer einfachen Begebenheit eine lebendige Einheit, und nur von diesem Mittelpunkt aus läßt sie sich auffassen und darstellen. Auch tritt, man möge es wollen, oder nicht, unvermeidlich zwischen die Ereignisse und die Darstellung die Auffassung des Geschichtschreibers; und der wahre Zusammenhang wird am sichersten von demjenigen erkannt, der seinen Blick an philosophischer und poetischer Nothwendigkeit geübt hat. Denn auch hier steht die Wirklichkeit mit dem Geiste in geheimnißvollem Bunde."

Seiten durchforscht ist, solchen wahrscheinlich unächten Schriften des N. T. nicht nur aus blos innern Gründen ihren Ort in demselben anzuweisen, sondern noch dazu sie in erster Reihe als Quellenschriften und repräsentative Dokumente jener Periode zu benutzen. Gesetzt auch, daß Grund dazu vorhanden ist, Schriften, wie das Johanneische Evangelium, die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe dem zweiten Jahrhundert zu überweisen, so muß die Kritik sich erst über die Schriften der apostolischen Väter und die ihnen gleichzeitigen orientiren, ehe sie dazu fortschreiten kann, den Ort unächter Schriften des Kanons positiv zu bestimmen.

Ueber die dunkle Periode der nachapostolischen Zeit glauben wir am sichersten Klarheit gewinnen zu können, wenn wir unsere Aufgabe bestimmt fassen als die Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche aus dem Urchristenthume. Die Richtungen und Verhältnisse im apostolischen Zeitalter sind die nothwendige Voraussetzung, aus welcher die bis jetzt dunkle Entwickelung des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sein muß, und die Gestalt der altkatholischen Kirche am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts ist das Resultat derselben. Es wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Resultat nicht nur indirekte Schlüsse auf die Art seiner Entstehung erlaubt, sondern daß die Gestalt des katholischen Christenthumes in jener Epoche für die Erforschung des zweiten Jahrhunderts auch direkte Gesichtspunkte an die Hand giebt. Mit dieser Untersuchung hoffen wir einmal eine Lücke der Dogmengeschichte auszufüllen, dann aber auch eine Schuld der protestantischen Geschichtsforschung abzutragen. In den dogmengeschichtlichen Handbüchern und Monographieen suchen wir nämlich vergeblich nach einer Charakteristik des ältesten katholischen Christenthumes, dessen Unterschied vom Urchristenthum doch eben so einleuchtet, als der vom Protestantismus. Um so weniger dürfen wir also dort einen Nachweis der Entstehung jener Form des Christenthumes aus seiner urspünglichen Gestalt erwarten. Zweitens aber ist die Lösung unserer Aufgabe, der Entstehung der einen altkatholischen Kirche aus dem einfachen Keime des Evangeliums durch die mannigfaltigen Formen der urchristlichen Vorstellungen hindurch nachzuforschen, eine wis-

senschaftliche Pflicht, welche die protestantische Theologie seit ihrem Ursprunge der katholischen Geschichtsanschauung gegenüber noch nicht erfüllt hat. Wenn die römisch-katholische Kirche die Festsetzung ihrer wesentlichen Formen von Christus und den Aposteln herleitet, so entstand für die Theologen der Reformation nicht nur die Aufgabe, diesen Anspruch als unhistorisch abzuweisen, sondern es ergab sich auch die Nothwendigkeit, die von dem ursprünglichen Sinne des Evangeliums und von den Formen der apostolischen Lehre und Einrichtungen abweichende Gestalt der katholischen Religionsanschauung und Verfassung auf historischem Wege zu begreifen. Für die Erfüllung dieser Pflicht ist bis jetzt keinesweges Alles gethan, und darum das, was geschehen ist, wegen der anhaftenden Halbheit durchaus nicht sicher gestellt. Der Grundfehler fast aller protestantischen Versuche, den Umschlag des Urchristenthums in die katholische Form zu begreifen, liegt aber darin, daß man das Verhältniß der Verfassung und der dogmatischen Grundanschauung im Katholicismus nicht erkannte. Entweder wurde über der sich deutlich aufdrängenden Abweichung der katholischen Episcopalverfassung von den urchristlichen Gemeindeeinrichtungen die von den apostolischen Lehrtypen principmäßig verschiedene dogmatische Grundanschauung der altkatholischen Kirche ganz übersehen; oder die letztere in Abhängigkeit von der ersteren gestellt, so zwar, daß das Aufkommen alttestamentlicher Verfassungsformen innerhalb des Christenthums den Rückschlag der apostolischen Glaubensfreiheit in die alttestamentliche Form des religiösen Bewußtseins bewirkt habe. In beiden Fällen tritt uns ein hinter den Ansprüchen an Geschichtschreibung zurückbleibender Mangel entgegen, den wir am besten an den beide Richtungen darstellenden Schriften nachweisen.

In den Magdeburgischen Centurien wird die apostolische Herkunft des Episcopates geläugnet, und auf dem Felde der Verfassung die Abweichung der katholischen Kirche des zweiten Jahrhunderts von den apostolischen Einrichtungen nachgewiesen, allein einen Umschwung der Grundanschauung, welche mit der Entwickelung der Kirchenverfassung zugleich sich bemerklich macht, erkennen die Verfasser so wenig, daß sie die Abfassung des apo-

stolischen Symbolums durch die Apostel, welche doch der Behauptung des apostolischen Ursprungs des Episcopates ganz parallel ist, ohne Anstand annehmen. In dieser Beziehung also haben die Centuriatoren selbst den katholischen Standpunkt nicht verlassen, und sind deßhalb nicht im Stande, den Punkt zu finden, von welchem an die Gesammtentwickelung der Kirche die apostolische Grundanschauung verläßt. Allerdings weisen sie nun auch schon bei Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts einzelne Lehrelemente nach, welche von dem rechten Wege der apostolischen Lehre sich entfernt haben sollen, und die Masse dieses abweichenden Lehrstoffes wird in jedem folgenden Jahrhundert größer, das vorgeblich Unrichtige wird aber so mechanisch neben das Richtige gestellt, daß für dessen Auftreten auch nur die mechanische Kategorie eines Falles als Erklärungsgrund übrig bleibt, welcher aber die Geschichte allen Mächten des Zufalls Preis giebt, um so mehr, wenn nicht einmal ein gemeinsames Merkmal der vom rechten Wege abgekommenen Lehrelemente aufgezeigt werden konnte.

Der andere Fall macht sich in Neander's Anschauung von dem Gange der inneren Geschichte des zweiten Jahrhunderts bemerklich [1]). Derselbe erkennt den inneren Charakter der Abweichung des katholischen Christenthums von dem Paulinischen sehr wohl, indem er den Entwickelungsgang so schildert, daß aus dem durch die Vermittleung des Paulinismus zur Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Judenthum entwickelten Christenthum sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, und eine neue Zucht des Gesetzes herausgebildet habe. Als Mittelglied dieses Umschlages sieht Neander die Anerkennung der Nothwendigkeit eines dem alttestamentlichen nachgebildeten Priesterthums an, dessen Aufnahme in die christliche Gesammtanschauung das Eindringen der übrigen alttestamentlichen Religionselemente nach sich gezogen hätte. Das heißt, der Umschlag der dogmatischen Grundanschauung steht in Abhängigkeit von der Ausbildung der Verfassung. Diese Annahme

1) Vgl. Allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche (2. Aufl.) Bd. 1. S. 331—333.

ist aber so wenig natürlich, daß der Historiker sich wiederum genöthigt sieht, jene Phase der Verfassung aus dem inneren Zustande der herrschenden Form des Christenthumes abzuleiten. Freilich widerspricht es seiner Voraussetzung von der schon am Schlusse des apostolischen Zeitalters für das Christenthum gewonnenen Selbständigkeit, wenn er sagt, daß, wo ein judaistisches Element am meisten vorherrschte, jene Phase der Verfassungsentwickelung am leichtesten eintreten konnte. Man sieht aber hieraus auf das klarste, wie wenig der Historiker seinen Pragmatismus durchzuführen im Stande ist. Nicht minder tritt dies hervor, wenn Neander in Hinsicht auf die Verbreitung der alttestamentlichen Priesteridee in paulinischen Kreisen, die hierin liegende Schwierigkeit nur durch die Affirmation zu beseitigen vermag, daß dennoch der zur Selbständigkeit erwachsene christliche Geist vermöge einer von innen heraus sich erzeugenden Verwandtschaft mit dem jüdischen Standpunkt wieder in das Jüdische überging. Hienach ist nämlich die Entstehung des Priesterthums im Christenthum nicht sowohl die Voraussetzung des Rückschlags in den alttestamentlichen Religionscharakter, sondern vielmehr eine Folge dieser Entwickelung, deren Möglichkeit aber ebensowenig im Allgemeinen erklärt, als im Besondern geschichtlich nachgewiesen ist. Eine Art von Erklärung jener Thatsache hebt sich freilich aus jenem Knäuel von Widersprüchen ziemlich deutlich hervor, wenn der Historiker sagt: „In den Gemeinden der Heidenchristen stand die neue Schöpfung entfaltet da, aber der überwundene jüdische Standpunkt drang von einer anderen Seite wieder ein; die Menschheit konnte sich auf jener Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden, erst vom Heidenthume entwöhnten Masse ein näherer, also mußte eine neue Zucht des Gesetzes sich aus dem Christenthume entwickeln, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte." Aber hierin ist doch eben auch nur der Gedanke eines Falles als Erklärung oder vielmehr als Ersatz der nachzuweisenden Entwickelung hingestellt; und das Recht, diese Anschauung auf die Geschichte anzuwenden, wird durch ihre Unterordnung unter die weiteste Perspec-

tive des göttlichen Weltplanes keineswegeś gesichert, vielmehr dient dieser geschichtsphilosophische Gesichtspunkt nur dazu, dem Leser den Mangel einer einfach geschichtlichen Untersuchung des fraglichen Problems um so empfindlicher zu machen.

In neuerer Zeit hat kein Theologe den Zustand der altkatholischen Kirche im Gegensatze gegen das Urchristenthum einerseits und die römisch-katholische Kirche andrerseits schärfer ins Auge gefaßt, als Thiersch in den „Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus.“ Derselbe hat namentlich eine klare Anschauung von dem Character der altkatholischen Kirche, welchen Neander nur sehr unbestimmt als Verwandtschaft mit dem alttestamentlichen Standpunkt bezeichnet. Thiersch hebt es hervor, daß schon frühzeitig in der Auffassung der richtigen, namentlich von Paulus verkündigten Heilslehre eine Verdunkelung des Bewußtseins der Kirche eingetreten sei. Die Hauptkirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts schätzten in demselben Maaße die Verdienstlichkeit menschlicher Werke und Büßungen für Sünden, welche nach der Taufe begangen sind, als sie das richtige Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Thun verkannten, und die tiefe Bedeutung des paulinischen Gegensatzes zwischen Werken und Glauben, Gesetz und Evangelium vergessen hatten. Während Paulus ferner den Wahn bekämpft hätte, daß Gleichförmigkeit der Ceremonieen zum Heil und zur Einheit der Kirche nöthig sei, so werde dieser Grundsatz höchstens noch von Irenäus vertreten, aber im Osterstreit und in der Ausschließung der nazaräischen Christen von der Kirche ganz aus den Augen gesetzt. Endlich habe man unter den Werken des Gesetzes schon in jener Epoche rein mosaische Ceremonieen (?), unter dem Glauben die kirchliche Orthodoxie verstanden [1]). Nach dieser richtigen Schilderung sollte man, da die Aufgabe des Verfassers ihn nur beiläufig auf diesen Gegenstand führte, wenigstens richtige Andeutungen zur geschichtlichen Erforschung des Ganges erwarten, in welchem das Urchristenthum sich zu dem beschriebenen Ziele entwickelte. Die Mittel aber, welche der Verfasser zu diesem Zwecke anwendet, sind

---

1) A. a. O. 1. Th. S. 172.

einerseits zu gewaltig, andrerseits zu dürftig um das einfache geschichtliche Verständniß der Entwickelung des zweiten Jahrhunderts anzubahnen. Vielmehr kehren in der Ansicht von Thiersch die Fehler Neander's wieder, nur in demselben Maaße greller ausgedrückt, als er die Aufgabe klarer wie Jener aufgefaßt hat. Der Schlüssel, womit Thiersch das große Räthsel des zweiten Jahrhunderts zu lösen versucht, ist der überhistorische Begriff des Falles, der uns ja auch bei Neander begegnete, den aber Thiersch bis zur Bezeichnung eines zweiten Sündenfalles steigert, durch den der paradiesische Zustand des apostolischen Zeitalters verscherzt wurde [1]). Und wenn Neander diesen Fall durch die Berufung auf den göttlichen Weltplan der Erziehung roher Völker zum Christenthum zu motiviren suchte, so setzt auch Thiersch seine Annahme in die engste Beziehung zur göttlichen Vorsehung, in eine so enge, daß man nicht umhin kann, ihn so zu verstehen, daß Gott diesen Sündenfall selbst bewirkt habe. Wie er in dem apostolischen Zeitalter das Gute in seiner höchsten Fülle dargestellt sieht, so erkennt er in den Hinweisungen einiger neutestamentlichen Briefe auf häretische oder unsittliche Erscheinungen die vollste Kraft des Bösen, welches in demselben Maaße, wie das Gute, seine Wirksamkeit auf die Menschheit ausgeübt habe, so daß alle Zustände der Indifferenz, in deren Fesseln sonst das irdische Dasein liegt, weit zurückgelassen seien. Um den letzten Schritt dieser gegenseitigen Spannung zu vermeiden, der nur das Endgericht hätte hervorrufen können, und dadurch die weitere Verbreitung des Evangeliums abgeschnitten hätte, habe die göttliche Langmuth eine Sistirung des Bösen nur dadurch möglich machen können, daß sie die eminente Geistesmacht der apostolischen Zeit, der gegenüber sich das Böse zu solcher Intensivität entzündet habe, zurückzog [2]). So blieb nur eine natürliche Entwickelung übrig, welche gegen die vorhergehende Höhe des apostolischen Zustandes in außerordentlichen Contrast trat, insofern sie nur das einmal Empfangene

---

1) A. a. O. S. 105.

2) A. a. O. S. 159. Vgl. desselben Verfassers Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 292 f.

zu bewahren hatte, ohne etwas Neues hinzuzuthun. Diese Theorie hat nun aber außer ihrer Incongruenz und der Schwäche ihrer historischen Anlehnungspunkte[1]) den Fehler, daß sie zur Erklärung der Entstehung der altkatholischen Kirche gar nicht ausreicht, weßhalb der Verfasser sich genöthigt sieht, ein Element von äußerlichem, historischem Pragmatismus zu Hülfe zu nehmen. Wenn mit dem Nachlassen der Energie des heiligen Geistes, und dem Eintritt des Christenthums in das Geleise natürlicher Entwickelung eine streng conservative Periode, wie Thiersch will, ihren Anfang nahm, so ist die Abweichung der altkatholischen Kirche von den reinen Grundanschauungen des herrschend gewordenen Paulinismus ein um so größeres Räthsel. Dies erklärt nun Thiersch dadurch, daß es der Kirche in dem Kampfe gegen die wesentlich pseudopaulinische Gnosis nicht mehr so gelungen sei, wie dem Johannes, das Pseudopaulinische ohne alle Annäherung an das judaistische Extrem zu verneinen [2]). In diesen Worten rächt sich die Unzulänglichkeit des äußerlichen Pragmatismus wiederum dadurch, daß der Grund gar nicht an das zu Begründende hinanreicht. Wie kann die gründliche Abwendung der altkatholischen Kirche von dem paulinischen Grundgedanken, welche Thiersch an einer andern Stelle vollkommen anerkennt, aus einem äußeren Verhältniß der Kirche herrühren, welches, wie es heißt, nur zu einiger Annäherung an das Antipaulinische führen konnte? Und wenn diese Annäherung bei anderen Gelegenheiten schrittweise immer zugenommen hätte, so würde sie nie zu einer principiellen Abwendung vom Paulinismus geworden sein, wenn nicht in diesem selbst eine positive oder negative Nöthigung dazu gelegen hätte.

Ungeachtet unseres Widerspruches gegen die von Thiersch behauptete Lösung der vorliegenden Aufgabe, müssen wir dennoch

1) In dieser Hinsicht bemerke ich in der Kürze, daß die Motivirung der vor dem Endgericht zurückweichenden göttlichen Langmuth durch die Rücksicht auf die am Schlusse des apostolischen Zeitalters erst so wenig vollendete Christianisirung der Welt dem eschatologischen Gedankenkreis, in dem sich der Verfasser sonst bewegt, außerordentlich fern liegt. Dieses Bedenken wird durch Apocal. 14, 6 vollkommen erledigt, dadurch aber die ganze Theorie von T. vernichtet. Die historischen Anlehnungspunkte derselben sind die kritisch zweifelhaften Pastoralbriefe und der zweite Petrusbrief.

2) A. a. O. S. 151. 172 f.

anerkennen, daß er allein in der neueren Zeit die Aufgabe klar erkannt und ziemlich richtig bestimmt hat, während alle Handbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte, so wie die Monographieen über Stoffe der uns beschäftigenden Periode keine Andeutung von der Aufgabe enthalten. Man ist nur gewohnt, an dem Charakter der katholischen Kirche die Verfassung und ihren Gegensatz gegen die häretische Gnosis aufzufassen; daß dieselbe aber eine bestimmte Grundanschauung vom Christenthum mit sich führen müsse, und wie sich diese zu den Formen des apostolischen Bewußtseins verhalte, darüber findet man nirgends Auskunft. Aus diesem Stande des allgemeinen theologischen Bewußtseins glaube ich die Möglichkeit herleiten zu dürfen, daß Rothe es unternahm, hinsichtlich der Verfassung von der blos negativen protestantischen Ansicht abzuweichen, und sich insoweit der katholischen Theorie anzunähern, als er die Einsetzung des kirchlichen Episcopates durch die Apostel behauptete, ohne darum die Anerkennung der vorher herrschenden apostolischen Gemeindeverfassung aufzugeben. Daß mit der Veränderung der Verfassung auch eine Veränderung der christlichen Grundanschauung verbunden gewesen sein müsse, deutet Rothe an, jedoch in so beiläufiger Weise, daß die Wichtigkeit dieser Aufgabe nicht in das verdiente Licht tritt. Freilich erhebt sich Rothe insofern über die bisher geschilderten Ansichten vom Urchristenthum, als er den im apostolischen Zeitalter herrschenden Partheigegensatz der Petriner und Pauliner weder, wie Thiersch, ganz und gar leugnet, noch, wie Neander, zu einem unwesentlichen Unterschied abschwächt, welcher vielmehr eine Ergänzung als einen Kampf beider Richtungen bedingt haben sollte, — allein auf dem Punkte, wo nach Rothe's Darstellung diese beiden Partheien am Ende des apostolischen Zeitalters sich gegen die Verbreitung gnostischer Häresie durch Herstellung der kirchlichen Einheit geschützt haben sollen, wird über die der Verfassung nothwendig zu Grunde liegende dogmatische Einigung nur Folgendes bemerkt: „Im Angesichte des großen gemeinschaftlichen Gegensatzes (d. i. der Gnosis) traten die untergeordneten Gegensätze unter den der apostolischen Lehre gemäß Gläubigen zurück, und die Petriner und die Pauliner wurden sich des unverhältnißmäßigen Uebergewichts

des Identischen über das Differente in ihren beiderseitigen Fassungen des Christenthums bewußt, und damit zugleich der unabweislichen Nothwendigkeit, die Differenzen über dem Gemeinsamen zu vergessen, wofern der Besitz dieses letzteren für beide gesichert bleiben solle" [1]). Auf die Frage, was denn das Identische in den Richtungen der Petriner und Pauliner war, und in welcher Weise dasselbe formulirt wurde, bietet Rothe's Schrift keine Antwort, und wir sind auch nicht im Stande, eine solche in seinem Sinne aus dem Uebrigen zu erschließen. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß wenn die beiden genannten Partheien in die katholische Kirche ausmündeten, als Dokument ihres gemeinsamkirchlichen Bewußtseins nicht die apostolische Glaubensregel angesehen werden kann. Denn diese berührt die streitigen Partheifragen so wenig, daß dieselben dadurch nicht hätten beschwichtigt werden können. Vielmehr mußte gezeigt werden, wie die Behauptung der Judenchristen: das Christenthum ist das alte Gesetz, und die der Pauliner: das Christenthum ist der subjective Glaube an Christus ohne Gesetz, eine Ausgleichung finden konnten, und in welcher Formel sie dieselbe gefunden haben. Eine dritte Frage würde schon durch die Beantwortung der beiden ersten ihre Erledigung finden, ob eine der beiden Partheien, und welche die Basis zur Einigungsformel dargeboten hat. Eine Geschichte der Verfassung kann nur an einer Untersuchung dieser Fragen einen festen Hintergrund haben, zumal da bei dem fragmentarischen Charakter der Quellen für die Verfassungsgeschichte, die Untersuchung über die Geschichte der Partheien und ihrer Versöhnung wichtige Ergänzungen muß bieten können.

Da die mehr oder weniger deutliche Annahme eines Falles des Christenthums, zur Erklärung seines Ueberganges in die katholische Form, sich darauf gründet, daß schon während des apostolischen Zeitalters die paulinische Lehre in ihrer Reinheit zur allgemeinen Herrschaft gekommen, das Judenchristenthum aber zur vollen Bedeutungslosigkeit herabgesunken sein soll, so fordert die von

---

1) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 1. Th. S. 340.

Baur zuerst begründete, und von Rothe angenommene Ansicht, daß die genannten Richtungen während der apostolischen Zeit in Gegensatz gestanden haben, ohne daß die paulinische die Oberhand über die judenchristliche habe gewinnen können, daß auch zur Erklärung der Genesis der katholischen Kirche ein andrer Gesichtspunkt aufgestellt werde. Die katholische Kirche scheint als eine Versöhnung des Paulinismus und des Judenchristenthums begriffen werden zu müssen. Diese Aufgabe, welche Rothe bei seiner Tendenz auf die Verfassungsgeschichte nur obenhin berührt, hat Schwegler im „Nachapostolischen Zeitalter" zu lösen versucht. Da sich zur Beurtheilung dieser Schrift in unsrer eignen Untersuchung fast bei jedem Schritt Gelegenheit bieten wird, so können vorläufig nur die Grundzüge derselben besprochen werden, um zu rechtfertigen, daß die Aufgabe eine neue Bearbeitung erfordert.

Während Schwegler in der Ansicht von den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters, und der daraus folgenden Grundbestimmung der Aufgabe über die Entstehung der katholischen Kirche mit Rothe einig ist, trennt er sich von demselben darin, daß er die Gründung einer katholischen Kirche nicht unmittelbar an den Schluß des apostolischen Zeitalters anknüpft, sondern dies Resultat an den Schluß des zweiten Jahrhunderts versetzt. Hiedurch ist es bedingt, daß an die Stelle der von Rothe vermutheten plötzlichen Einigung beider Partheien, ein fast hundertjähriger schrittweise stattfindender Versöhnungsproceß eintritt. Diese Ansicht steht in Wechselwirkung mit der von Baur schon in seiner Abhandlung über die Corinthische Gemeinde vorgetragenen Annahme, daß der Gegensatz zwischen Paulinern und Judenchristen keinesweges blos auf das apostolische Zeitalter beschränkt gewesen sei, sondern auch noch die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts beherrscht habe. Die fortdauernde Kräftigkeit des Judenchristenthums bis tief ins zweite Jahrhundert, welche hauptsächlich aus den Clementinischen Homilieen, dem Hirten des Hermas, der Apostelgeschichte, der Stellung des Hegesippus zur Kirche jener Zeit und anderen Dokumenten geschlossen wird, bietet nun allerdings zur Erklärung der Genesis der katholischen Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts eine den Ansprüchen an Ge-

schichtsschreibung mehr entsprechende Basis, als die Annahme von der früh festgestellten Herrschaft des Paulinismus, von welcher nur die überhistorische Kategorie eines Falles zum Katholicismus scheint überleiten zu können. Denn aus dem Geringeren kann sich das Höhere entwickeln, aber wie das einmal gewonnene Höhere wieder verloren gehen kann, das ist einer in ihren Grenzen sich haltenden Geschichtsschreibung nicht zugänglich. So will denn Schwegler auch in der Darstellung des Kampfes und der Versöhnung der beiden genannten Richtungen die stufenweise Entwickelung des Ebjonitismus zum Katholicismus hin verfolgen [1]). Abgesehen davon, ob dies der wirkliche Sachverhalt ist, hat nun Schwegler den bedeutenden Fehler begangen, daß er den Katholicismus der Hauptkirchenlehrer Irenäus und Tertullian, sowie des Clemens und Origenes von seiner Darstellung ausgeschlossen hat. Denn die Lösung seiner Aufgabe mußte ihn bis zu dem Punkte führen, wo der Katholicismus geworden ist, da erst von da aus die richtige Beurtheilung dessen möglich ist, was vorkatholisch ist. Indem aber der Verfasser die letzten Repräsentanten der paulinischen Entwickelungsreihe, die Ignatianischen Briefe und das Johanneische Evangelium ausdrücklich als vorkatholisch bezeichnet [2]), und an den Clementinischen Recognitionen auch nur das nachzuweisen sich vornimmt, wie der Ebjonitismus im Begriff ist, Katholicismus zu werden, so bleibt die Frage unbeantwortet, welche nothwendig erledigt werden mußte, was denn der Katholicismus ist, in welcher bestimmten einheitlichen Formel er sich ausgeprägt hat. Denn der Augenschein lehrt, daß Schwegler, so weit er die Entwickelungsreihen des Judenchristenthums und des Paulinismus verfolgt hat, keine einheitliche Formel auf beiden Seiten nachzuweisen im Stande war, und wenn er eben deßhalb so gewissenhaft ist, die Entwickelungsstufe beider Reihen, bei welcher seine Darstellung stehen bleibt, nur als vorkatholisch, oder als katholisch werdend zu bezeichnen, so hat er

---

1) A. a. O. 1. Th. S. 29. Vgl. S. 486: die Clem. Recognitionen bezeichnen den Punkt, auf welchem der Ebjonitismus im Begriff ist, Katholicismus, katholische Kirche und Kirchenlehre zu werden.

2) A. a. O. 2. Th. S. 170.

doch damit seiner Aufgabe, wie er sie am Schlusse des ganzen Werkes bezeichnet, nicht Genüge gethan. Bei der Vergleichung der Formeln, in denen Schwegler eine Versöhnung der beiden bisher divergirenden Richtungen ausgeprägt findet, wird man nun aber auch darüber sehr zweifelhaft, ob diese Versöhnung wirklich auf der Basis des Judenchristenthums zu Stande gekommen ist. Denn so glaube ich doch den Satz verstehen zu müssen, daß der Ebjonitismus Katholicismus werde. Während Schwegler in den Pastoralbriefen die Formel *πίστις καὶ ἀγάπη*, in den Ignatianischen Briefen und dem Johanneischen Evangelium den Begriff der *ἀγάπη* als katholisirenden Ausdruck der Versöhnung zwischen der paulinischen und judenchristlichen Richtung ansieht [1], führt er ganz andere Merkmale der Versöhnung an den Schriften an, welche von Seiten des Judenchristenthums als katholisirende gelten sollen. Am Marcusevangelium wird zu diesem Behufe nur der neutrale Charakter hervorgehoben, um dessen willen alle Parteimerkmale der Evangelien des Matthäus und Lucas weggelassen seien [2]. Am zweiten Petrinischen Briefe wird zwar die Versöhnlichkeit des Judenchristenthums gegen den Paulinismus an der persönlichen Empfehlung des Paulus durch Petrus nachgewiesen; dagegen werden die Formeln, in welchen der Verfasser jenes Briefes den Charakter des Christenthums zusammenfaßt, *εὐσέβεια, ἅγίαι ἀναστροφαὶ, ἀρετὴ, ἁγία ἐντολή, ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* für den judenchristlichen Standpunkt in Anspruch genommen, ohne daß an denselben auch nur eine Einwirkung des Paulinismus anerkannt würde [3]. An den Recognitionen endlich soll das Merk-

1) A. a. O. 2. Th. S. 139. 168. 370.

2) A. a. O. 1. Th. S. 475.

3) A. a. O. 1. Th. S. 513. Ich gestehe, daß ich es nicht zusammenreimen kann, wenn Schw. den petrinischen (judenchristlichen) Charakter des Briefs einmal dadurch beweist, daß alles specifisch Paulinische in demselben zurücktritt, und unmittelbar darauf sagt, daß in ächtjohanneischem Sinne die Selbstdarstellung Jesu als das Wesentliche im Christenthum angesehen werde, und wenn es ferner heißt: „Der Standpunkt des Briefes in theologischer Hinsicht ist kein wesentlich anderer, als der katholisch rectificirte des Briefs Jacobi; der Unterschied ist nur der, daß die *ἔργα* und die *πίστις* jetzt entweder combinirt oder alternirend auftreten, und daß die Formel *ἔργα καὶ πίστις* durch die reifere *ἀγάπη καὶ ἐπίγνωσις* ersetzt wird.“ Dieser Knäuel bedarf entweder eines Commentars, oder verdient keinen.

mal des Katholicismus darin liegen, daß das Christenthum als etwas Neues anerkannt, daß das Judenthum als Vorschule des Christenthums und das Christenthum als wesentliches und unentbehrliches Complement des Judenthums dargestellt werde [1]). Eine bestimmte Formel in der dies geschehen wäre, welche man mit der paulinischen πίστις καὶ ἀγάπη vergleichen könnte, hat Schwegler nicht aufgewiesen, und die nachher angeführten Punkte, in denen die Recognitionen über den beschränkten Judaismus der Homilieen hinausgegangen sein sollen, können jenen Mangel nicht ersetzen. Aber jener Gedanke ist auch den Recognitionen gar nicht eigen, und Schwegler hat denselben nur Schliemann [2]) nachgesprochen, welcher ihn in einer aus dem Zusammenhang gerissenen Stelle finden zu können meinte. Und überhaupt ist die Stellung, welche Schwegler nach Schliemann den Recognitionen als katholisirender Ueberarbeitung der Clementinischen Homilieen gegeben hat, nach der neueren Untersuchung von Hilgenfeld [3]) als durchaus verfehlt anzusehen. Schwegler hat an den drei Schriften, welche seiner Meinung nach die letzte Stufe des Judenchristenthums repräsentiren, seine Aufgabe nicht durchführen können; wir können aber nach dem in seiner Schrift vorliegenden Material auch nicht behaupten, daß er mit Unrecht das Judenchristenthum als Basis des Katholicismus darstellte. Denn wenn auch die von ihm als letztes Ziel der paulinischen Richtung dargestellte Formel πίστις καὶ ἀγάπη ganz allein als Ertrag dieser Richtung ohne Concession an das Judenchristenthum sich begreifen läßt, so haben wir ja kein Recht, jene Formel, die Schwegler selbst als vorkatholisch bezeichnet, als die Grundformel des Katholicismus anzusehen. Vielmehr hat die Hypothese Schwegler's noch einen Rückhalt an seinem Versuch, die Verfassung der katholischen Kirche auf judenchristliche Grundanschauungen zu reduciren [4]). Obwohl wir also unsrer Untersuchung vorgreifen wür-

1) A. a. O. 1. Th. S. 482.

2) Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebjonitismus S. 303.

3) Die Clementinischen Recognitionen und Homilieen nach ihrem Ursprung und Inhalt.

4) A. a. O. 2. Th. S. 179 ff.

den, wenn wir über die Richtigkeit dieser Ansicht schon hier abs urtheilten, so ist doch hier der Ort, noch folgendes Bedenken gegen die Schwegler'sche Methode der Geschichtsanschauung auszusprechen. Die Darstellung der Geschichte des nachapostolischen Zeitalters unter dem Gesichtspunkt der schrittweisen Abstumpfung und endlichen Versöhnung des Gegensatzes zwischen Paulinismus und Judenchristenthum erfordert einerseits eine scharfe Bestimmung jeder einzelnen von diesen Richtungen, da man nur nach den Hauptmerkmalen wird entscheiden können, welcher Richtung ein Literaturproduct jener Periode angehört; andererseits eine genaue Nachweisung des gemeinsamen Bodens, wodurch die schließliche Versöhnung der Gegensätze allein möglich wird. In diesen beiden Hauptpunkten genügt die Geschichtsanschauung Schwegler's gerechten Ansprüchen keineswegs. In Beziehung auf das Judenchristenthum oder den Ebjonitismus hatte Schwegler schon in seiner Schrift über den Montanismus erklärt, daß das Wesen dieser Richtung nicht auf die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes, auf das feindselige Verhalten gegen den Apostel Paulus und namentlich auf die specifisch sogenannte ebjonitische Christologie zu beschränken, sondern in dem weiteren Sinne zu verstehen sei, nach welchem insbesondere die Ebjoniten des Epiphanius und die pseudoclementinischen Homilieen als ihre Repräsentanten betrachtet werden müßten [1]). Hierauf hat schon L. Georgii in einer Recension und einem Aufsatze über den Charakter der christlichen Geschichte in den zwei ersten Jahrhunderten [2]) erwidernd die Frage gestellt, welches charakteristische Merkmal der Gemeinsamkeit dem Ebjonitismus im gewöhnlichen Sinne und der Darstellung desselben in den Clementinen und durch Epiphanius zu Grunde liege? Er hat ferner daran erinnert, daß Epiphanius ein schlechter, unkritischer Gewährsmann sei, er hat darauf gedrungen, daß man zwischen principiellen und sekundären Anschauungen im Ebjonitismus unterscheiden müsse, und daß zur Feststellung der ersteren nur der Gegensatz gegen die paulinische

1) A. a. O. S. 89.

2) In den deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst, Jahrg. 1842, Nr. 13—15. 33—37. Nr. 229—232.

Auffassung des Christenthums entscheidend sei, während in sekundären Punkten entweder Gemeinschaft mit dem Paulinismus oder Neutralität stattfinde. Die von Georgii mit dem vollsten Rechte gestellte Frage nach der gemeinsamen Grundformel aller Phasen des Ebjonitismus im Gegensatz gegen den Paulinismus hat Schwegler weder in einer speciell gegen Jenen gerichteten Erwiderung [1]), noch in seinem Werke über das nachapostolische Zeitalter beantwortet, sondern nur wiederholt, daß im zweiten Jahrhundert neben den Momenten des Judenchristenthums noch allerlei Gebräuche und Anschauungen vorkämen, welche, obwohl sie nicht auf das alttestamentliche Judenthum zurückgeführt werden könnten, doch in den judenchristlichen Kreisen herrschten, und von Epiphanius unter dem Namen „Ebjonitismus" zusammengefaßt würden. Hierin wird völlig verkannt, daß, wenn es darauf ankommt, ob die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts als abhängig vom Gegensatz des Paulinismus und Judenchristenthums anzusehen ist, die Rücksicht auf solche Elemente ganz überflüssig ist, welche, mögen sie nun allein in judenchristlichen Kreisen sich finden, für jene Untersuchung gleichgültig sind, wenn sie nicht in bestimmter Antithese gegen den Paulinismus stehen; die also auch nicht als Kriterien einer antipaulinischen Richtung gebraucht werden dürfen. Man traut aber kaum seinen Augen, wenn der Kritiker seine Verantwortung gegen Georgii mit folgenden Worten schließt: „Ob Epiphanius selbst gerade zu dem Namen „Ebjonitismus" ein Recht hatte, hat für uns Spätere kein Moment, für uns ist der Name ja nur ein Titel, eine Collektivbezeichnung, und es muß uns genügen, daß der vorliegende historisch fixirt ist." Nimmermehr kann dies genügen, sondern, wenn der Ebjonitismus der Gegensatz des Paulinismus ist, so ist die erste Pflicht des kritischen Geschichtschreibers, den Punkt aufzuweisen, in welchem der Gegensatz wurzelt, und alle Elemente der Gesammtanschauung, welche nicht daraus abgeleitet werden können, als indifferent bei Seite zu lassen. Eben so unbestimmt, wie der Begriff des Ebjonitismus, ist

---

1) In den theologischen Jahrbüchern von Zeller, Jahrg. 1843. S. 176 ff. Vgl. Nachap. Zeitalter 1. Th. S. 20 ff.

die Bezeichnung des Charakters der paulinischen Lehre, welche Schwegler an die Spitze der Entwickelung dieser Seite des Urchristenthums stellt. Paulus, heißt es, habe der vom Judenchristenthum behaupteten Identität des Christenthums und Judenthums hauptsächlich (!) zwei Ideen entgegengesetzt, die Abrogation des mosaischen Gesetzes und die Universalität des Christenthums, in jener Beziehung die Rechtfertigung durch den Glauben an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit setzend, in dieser Beziehung die Aufnahme der Heiden in den Verband der Christen ohne vorgängige Beschneidung fordernd [1]). Diese Ideen erhalten ihren specifischen Charakter ohne allen Zweifel doch erst in dem Totalzusammenhang der paulinischen Lehre, sonst müßte man bestreiten, daß in ihnen der unterscheidende Charakter des Paulinismus enthalten sei, da auch auf dem Boden des Judenchristenthums der Universalismus und der Wegfall der Beschneidung für geborne Heiden, ja in gewissem Sinne auch die Rechtfertigung durch den Glauben Platz findet. Nichts desto weniger lehnt Schwegler eine genetische Darstellung der paulinischen Lehre als etwas seiner Aufgabe Fremdes ab [2]). Und wenn er dennoch eine Andeutung über die bei der Entwickelung der paulinischen Lehre einzuhaltende Methode giebt, daß nämlich an die Spitze des Systems die Idee gestellt werden müsse, auf welcher eigentlich die geschichtliche Bedeutung des Paulinismus beruhe, die Idee der Neuheit und Selbständigkeit des Christenthums [3]), so ist diese vielmehr Resultat, als Voraussetzung des dialektischen Ganges der paulinischen Lehre. Eine Darstellung der Geschichte des Paulinismus ohne ausführliche Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs kann aber ihrem Zwecke durchaus nicht entsprechen, und am wenigsten können die von Schwegler angegebenen paulinischen Grundideen als eine richtige Norm des Paulinischen nach Paulus gelten, weil die eigenthümliche Form des Antijudaismus oder Antinomismus, welche in den Briefen an die Hebräer und des Barnabas vorliegt, von

---

1) Nachap. Zeitalt. 1. Th. S. 25.

2) A. a. O. S. 148.

3) A. a. O. S. 152.

Schwegler gänzlich übersehen ist. Die Methode, welche Schwegler verfolgt, die allmählige Versöhnung beider ursprünglich entgegengesetzten Richtungen darzustellen, setzt nun aber auch einen beiden innewohnenden Trieb zur Versöhnung, also einen Punkt der Uebereinstimmung voraus, ohne dessen Nachweisung die historische Möglichkeit des bezeichneten Entwickelungsganges von vorn herein in Frage gestellt werden muß. In diesem Falle sind wir nun Schwegler gegenüber. Denn willkührlich genug wird das Judenchristenthum von dem Historiker zu tief herabgesetzt, und der Paulinismus zu hoch erhoben, so daß, nach der gleich anzugebenden Schilderung beider, es schwer begreiflich ist, wie beide Richtungen auch nur äußerlich durch das Bekenntniß zu Jesus Christus zusammengehalten wurden. Als das ursprüngliche Christenthum der jerusalemischen Apostel wird der Glaube an die Messianität Jesu bezeichnet. „Man sieht aber leicht," heißt es weiter, „daß bei dieser Fassung das Christenthum nur eine innerjüdische Frage, eine Entwickelungsstufe des Judenthums war. Mit der Anerkennung Jesu als des Messias war der Gesichtskreis des Judenthums auf keinem Punkte überschritten. Denn es bestand auch zwischen Juden und Christen in dogmatischer Hinsicht kein principieller Unterschied, sondern nur der untergeordnete sachliche, daß die Einen die Verwirklichung der Messiasidee in die nächstliegende Vergangenheit verlegten, die Anderen noch von der Zukunft erwarteten. Es ist unter diesen Umständen begreiflich, daß die ältesten Christen nichts anderes sein wollten, als die allein rechtgläubige Sekte unter den anderen religiösen Sekten ihres Volkes" [1]). Da Schwegler dieser Anerkennung Jesu als Messias weder eine dogmatische noch sittlich-religiöse Triebkraft über den Kreis des Judenthums hinaus zutraut, sondern der Ansicht ist, daß die Anschauung von der Autonomie und Universalität des Christenthums, welche das innere Leben Jesu selbst erfüllte, seinen persönlichen Schülern verborgen blieb [2]), so ist allerdings nicht zu begreifen, daß doch „aus dem ganz innerjüdischen Gedanken, daß Jesus der

---

1) A. a. O. S. 91. 92.
2) A. a. O. S. 148.

Messias sei, sich das Dogma und der reichgegliederte politische Organismus der katholischen Kirche entwickelt haben soll" [1]). In ähnlicher Unabhängigkeit nicht blos von dem innersten Lebenskern Jesu, sondern auch von irgend einer durch Jesu Wirken hervorgehobenen Idee wird nun auch der Paulinismus durch Schwegler aufgefaßt. Für Paulus soll das historische Christenthum in nichts Anderem bestanden haben, als in der einfachen Thatsache des erschienenen, gestorbenen und auferstandenen Messias; mit der Kunde von dieser Thatsache ergebe sich die ganze paulinische Auffassung des Christenthums mit logischer Nothwendigkeit. Da die dem Paulus gewordenen Offenbarungen doch nichts weiter, als psychologische Processe seien, und das Band zwischen Paulus und dem traditionellen Christenthum sich auf den angegebenen Punkt beschränke, so stelle sich eben in seiner Lehre „die immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, des gebundenen und unglücklichen Bewußtseins in die versöhnte Selbstgewißheit dar" [2]). Hienach wäre aber die Anlehnung dieses geistigen Processes an die Geschichte Jesu von Nazareth, und deßhalb auch die Gemeinsamkeit in der Geschichte des Paulinismus und des Judenchristenthums etwas rein Zufälliges, was sie nicht gewesen sein kann. Dieser Schwegler'schen Auffassung des Grundverhältnisses beider Richtungen des Urchristenthums entspricht nun ferner die Anwendung eines sehr äußerlichen Pragmatismus auf die Geschichte der Versöhnung derselben. Wenn in denselben kein innerer, Gemeinschaft bildender Trieb erkannt worden ist, so kann die schrittweise eintretende Abstumpfung des Gegensatzes nur durch den äußeren Zweck der Einheit motivirt werden, zu dessen Erreichung die literarischen Wortführer beider Partheien, wie es Schwegler darstellt, eine Schroffheit nach der anderen aufgeben. Die oben angeführte Charakteristik des Paulinismus erregt aber noch ein sehr wichtiges Bedenken. Ihr gemäß müßte nicht Jesus, sondern Paulus der Christus gewesen sein, oder, da Schwegler an einer

1) A. a. O. S. 114.
2) A. a. O. S. 155. 156.

anderen Stelle die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffs, in allen Fällen auf Jesus zurückgeführt wissen will [1]), läßt er dem Leser sogar noch die unangenehme Entscheidung, welchen von Beiden er für den wahren Christus zu halten habe. Die Incongruenzen und Halbheiten, welche sich in dem eben besprochenen Punkt der Schwegler'schen Geschichtsanschauung ansammeln, hat K. Planck sehr treffend gewürdigt in einem Aufsatze unter dem Titel: Judenthum und Urchristenthum [2]), und zu gleicher Zeit den Weg gewiesen zur Erfüllung der Pflicht, welche dem Geschichtschreiber des apostolischen Zeitalters obliegt, den Punkt klar hinzustellen, in welchem sich das Judenchristenthum und der Paulinismus treffen, und welcher die divergirenden Seiten beider Richtungen zusammenhält. Wenn also die Nachweisung des beiden Gegensätzen zu Grunde liegenden Keimes und die scharfe Charakteristik der altkatholischen Kirche bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts die Gewähr dafür zu leisten im Stande ist, daß auch die zwischen diesen beiden Grenzen liegende Entwickelung nach ihren wesentlichen inneren Bedingungen richtig erkannt werde, so ist in Beziehung auf die Ansichten, welche über den Gang der Geschichte vom Urchristenthum zum Katholicismus vorgeführt sind, noch folgendes zu bemerken. Während die ältere historische Anschauung mehr oder weniger klar auf die Annahme eines Falles vom apostolischen Christenthum zum katholischen hinausläuft, mußten wir Schwegler's Versuch, die Entwickelung des Judenchristenthums zum Katholicismus hin darzustellen, mit dem modernen geschichtsphilosophischen Grundsatz in Verbindung bringen, daß das je Frühere das Niedere und das je Spätere das Höhere sein müsse. Dem äußeren Anschein nach scheint der Gegensatz beider Ansichten ein totaler zu sein. Näher angesehen, hält aber Schwegler doch den Paulinismus für höher, als den Katholicismus, und den Stand des Bewußtseins Jesu für höher, als das von ihm sogenannte Urchristenthum. Also

1) A. a. O. S. 148.

2) In den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1847, Heft 2. 3. 5. Vgl. besonders S. 258 ff.

möchte doch die Geschichte sich weder dem einen noch dem anderen Grundsatze fügen, und eine combinirte Anschauung zur richtigen Auffassung des wirklichen Zusammenhanges befähigen. Also wenn auch das Urchristenthum einen höheren Charakter an sich trug, als die katholische Kirche des dritten Jahrhunderts, braucht man darum nicht gleich von den Bedingungen der natürlichen geschichtlichen Entwickelung abzusehen. Und wenn eben diese darzustellen die Aufgabe ist, wird man nicht Anstoß zu nehmen haben, wenn wir eine höhere Form des Bewußtseins als Ausgangspunkt für eine herabgehende Entwickelung aufzeigen müssen. Mit diesen Reflexionen wollen wir das Recht der Ansicht sicher stellen, daß die Entwickelung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen auf das paulinische Princip zurückzuführen ist. Georgii hat in dem angeführten Aufsatze[1]) diese Idee ausgesprochen. Nachdem er das nebelhafte Bild des Ebjonitismus im Sinne Schwegler's als Typus der nachapostolischen Geschichte abgelehnt hat, äußert er sich so: „Zwar ist es unläugbar, daß in der nachapostolischen Kirche sich eine engherzige und äußerliche Auffassung des Christlichen geltend machte, daß besonders in Gestaltung des christlichen Lebens eine Art von Werkheiligkeit aufkam, welche nahezu einen jüdischen Charakter an sich zu tragen scheint. Allein Engherzigkeit und Aeußerlichkeit der Denkweise ist doch noch nicht ein Kriterium des Jüdischen, sondern jedes Princip, jede Idee ist einer freieren oder beschränkteren Auffassung fähig, je nachdem diese mehr an das Wesentliche, an den Gedankeninhalt, oder an das Unwesentliche, an die zufällige Aeußerlichkeit sich anschließt. Man braucht daher gar nicht auf judaisirende Einflüsse zurückzugehen, um diese Veräußerlichung des Christlichen in der nachpaulinischen Zeit zu erklären.“ Wenn nun auch gegen die einzelnen Punkte dieses historischen Programms, so wie auch dagegen, daß das Judenchristenthum, wie Georgii meint, in dem zweiten Jahrhundert schon ohne besondere Bedeutung gewesen sei, noch Einwendungen erhoben werden möchten, so verdient doch der von Georgii in den angeführten Sätzen angedeutete Weg im Gegensatze gegen

1) Deutsche Jahrbücher 1842, S. 916.

Schwegler's Hypothese alle Beachtung. Um so mehr Wahrscheinlichkeit wird aber die Andeutung einer einseitigen Entwickelung paulinischer Ideen gewinnen, wenn man bedenkt, daß unbeschadet der hohen Freiheit und Erhabenheit des Standpunktes des Apostels Paulus, sein Lehrbegriff solche Seiten darbieten kann, welche eine einseitige Entwickelung seines Principes unumgänglich machten. Denn die Annahme absoluter Vollkommenheit und Lükkenlosigkeit der paulinischen Lehre im orthodoxen Sinne ist schon durch die Achtung vor dem Christenthum der jüdisch gebliebenen Apostel verboten. Wenn nun ferner auch das Nachlassen der ursprünglichen religiösen Energie unter den Christen im zweiten Jahrhundert nicht wird übersehen werden können, so kann dennoch die einseitige Entwickelung des paulinischen Principes nothwendig bedingt sein durch eine Einseitigkeit in der ursprünglichen Ausprägung durch seinen Urheber. Mit diesen Betrachtungen soll jedoch der eigentlichen Untersuchung gar nicht präjudicirt werden. Aus denselben ergiebt sich jedoch die Nothwendigkeit einer möglichst vollständigen Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs, um verschiedene Formen des paulinischen Principes als solche erkennen zu können.

Unsere Untersuchung zerfällt in zwei Haupttheile, deren erster die Entwickelung der christlichen Grundanschauung, der zweite die Entwickelung der Gemeinde- und Kirchenverfassung zu verfolgen hat. Denn in der katholischen Kirche hat eine bestimmte Form der Verfassung selbst dogmatischen Werth, und wir werden innerhalb der ersten Untersuchung den Punkt treffen, welcher zu dem zweiten Theile mit Nothwendigkeit überleitet. Die Grundanschauung der katholischen Kirche ist unter vier antithetischen Gesichtspunkten zu fassen, in ihrer Richtung gegen das Judenchristenthum (eben damit gegen das Judenthum), gegen den Paulinismus, gegen die Gnosis, gegen das Heidenthum. Von diesen Seiten werden übrigens nur die beiden ersten eine tiefer eingehende Untersuchung erheischen, theils weil das Verhältniß zwischen den genannten Richtungen wirklich versteckt, namentlich den Stimmführern der altkatholischen Kirche selbst verborgen war, theils weil dasselbe durch neuere Untersuchungen schief

dargestellt worden ist. Die Antithese gegen die Gnosis ist leicht zu erkennen, und ist von den Historikern gewöhnlich fast allein am Katholicismus hervorgehoben worden. Dazu kommt aber noch die in der Apologetik des zweiten und dritten Jahrhunderts sich ausprägende Opposition gegen das Heidenthum, welche freilich nicht in die Gliederung der speciell katholischen Richtung des Christenthums eingreift, insofern sie allgemein christliche Grundsätze an das Licht stellt. Allein wenn es sich ergiebt, daß die Apologeten weder als specifische Pauliner, noch als specifische Judenchristen anzusehen sind, oder wenn wenigstens die von solchen aufgestellten antipaganischen Vorstellungen ohne Veränderung in die Anschauung der katholischen Kirche übergegangen sind, so haben wir hiemit wenigstens den Ort dieser apologetischen Tendenz aufzeigen wollen. Die Entwickelung der hieraus entspringenden Ideen im Einzelnen schließen wir von den Grenzen unserer Monographie aus.

Dieselbe wird einen überwiegend dogmengeschichtlichen Charakter tragen, denn auch in der Geschichte der Verfassung bieten uns die Quellen keine Kunde von entscheidend eingreifenden Thatsachen. Daher werden wir auch in Hinsicht auf diese Reihe darauf angewiesen sein, den allgemeinen Gang der Geschichte aus den sehr zerstreuten Andeutungen zu errathen, und demnach auch die wenigen hervortretenden Akte auf ihren inneren Sinn und auf ihr Verhältniß zu den allgemeinen Grundsätzen anzusehen. Die Grenze beider Untersuchungen läßt sich im Voraus nicht bestimmen, wir müssen vielmehr das Recht in Anspruch nehmen, in der Untersuchung über die Verfassung tiefer hinabzugehen, als in der über die Grundanschauung, da es einleuchtet, daß nicht alle wesentlichen Momente der altkatholischen Kirche in derselben Zeit gleich entwickelt gewesen sein werden.

Erstes Buch.

Die Entwickelung der christlichen Grundanschauung.

Erster Abschnitt.

Christus und das mosaische Gesetz.

Ueber den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenchristenthums erhaben ist das Verhältniß Jesu zu dem mosaischen Gesetze, welches sich aus dem Evangelium des Matthäus entwickeln läßt [1]. Von dem angegebenen Punkte aus läßt sich nun der Gegensatz im apostolischen Christenthum ableiten, und eben dadurch feststellen, daß der Umschwung von dem gebundenen und unglücklichen Bewußtsein in die versöhnte Selbstgewißheit nicht erst in den inneren Erfahrungen und der Lehre des Paulus sich darstellt.

Der berühmte Ausspruch Jesu: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι* (Matth. 5, 17), ist weder an sich über jede Möglichkeit verschiedener Deutungen erhaben, noch auch im Verhältniß zu dem entgegengesetzten Eindruck, den Jesu Wirksamkeit wenigstens theilweise gemacht haben muß, ohne Erläuterung zu verstehen. Freilich wird es, nach dem gegenwärtigen Stande der Exegese, kaum nöthig sein, zu bemerken, daß das Gesetz, von welchem Jesus spricht, das gesammte mosaische Sitten- und Ritualgesetz ist;

---

1) Vgl. zu dem Folgenden die schon erwähnte Abhandlung von Planck, Judenthum und Urchristenthum, in den theol. Jahrb. von Baur u. Zeller, Jahrg. 1847, hauptsächlich die Abtheilungen: „Die vollendete Gesetzeserfüllung; Gesetz und Evangelium," S. 269—293, und „das Ritualgesetz und der christliche Universalismus," S. 409—434. Die folgenden Abschnitte, über die Grundlagen des kirchlichen Bewußtseins im zweiten Jahrhundert und über die Gnosis S. 448—506, berühren die uns jetzt vorliegende Aufgabe nicht, und werden späterhin theilweise Berücksichtigung finden.

allein bei einem oberflächlichen Ueberblick über die Bergrede, so wie über andere Aeußerungen Jesu bei Matthäus scheint nicht nur mitunter eine direkte Tendenz gegen das Ritualgesetz in denselben sich geltend zu machen, sondern auch die Fortbildung und Vervollkommnung des Gesetzes mit der Erhaltung desselben in Conflikt zu kommen. Es wird sich also fragen, ob der angeführte Ausspruch Jesu wirklich das Maaß seines Verhaltens gegen das mosaische Gesetz enthält?

Die auf die Erhaltung des ganzen Gesetzes gerichtete Absicht Jesu wird in den Worten: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται* (V. 18), einerseits ausgedehnt auf die kleinsten und scheinbar unbedeutendsten Gesetzesbestimmungen, andrerseits aber gerade für diese eine nicht zu ferne Aufhebung vorhergesagt. Die Vernichtung des Himmels und der Erde ist in diesem Zusammenhang nicht als sprüchwörtliche Bezeichnung des Unmöglichen gemeint, wie Luc. 16, 17, sondern wie eine solche von Propheten und Aposteln erwartet wird [1], als wirkliche Zeitgrenze zu verstehen. Diese Deutung wird durch die parallele Form des Satzes *ἕως ἂν πάντα γένηται* nothwendig gemacht, durch welchen einerseits die Dauer der Geltung des Gesetzes bis in seine kleinsten Theile davon abhängig gemacht wird, daß alle Bestimmungen des Gesetzes in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich vollzogen und ausgeführt sein werden, — und andrerseits eben danach auch die Dauer des gegenwärtigen Weltzustandes normirt wird. Wenn also Jesus auch eine materielle Veränderung des Gesetzes oder eine Aufhebung einzelner Theile desselben in Aussicht stellt, so folgt aus der angegebenen Verknüpfung dieses Ereignisses mit der erst zu erwartenden vollkommenen Ausführung des Gesetzes, daß Jesus ungeachtet seiner Würde als Messias sich nicht zur Aufhebung des Gesetzes berechtigt ansah. Bei der historischen Feststellung dieses Grundsatzes ist es freilich für uns gleichgültig, wie nahe oder wie fern der angegebene Zeitpunkt des Weltendes und der Veränderung des Gesetzes von Jesus gedacht wurde;

---

1) Jesaia 65, 17; 66, 22. Apoc. 21, 1. Vgl. 1. Cor. 15, 24 f.

um jedoch diese conservative Haltung bei dem reformatorischen Charakter Jesu begreiflich zu machen, muß daran erinnert werden, daß, wie Jesus seine Wiederkunft, und was derselben folgen sollte, in nächster Nähe erwartete (Matth. 24, 34), er auch die mit dem Weltende zusammenfallende Veränderung des Gesetzes nicht auf einen unendlich weit entfernten Zeitpunkt verschob. Hienach ist es also eine falsche Ansicht, daß Jesus eine Vervollkommnung des Sittengesetzes beabsichtigte, dagegen sich von der Anerkennung des Ritualgesetzes abgewendet habe. Offenbar ist die letztere in der Behauptung ausgedrückt, daß auch die geringfügigsten Gesetzesbestimmungen nicht vor dem Weltende aufgehoben werden sollten. Das Festhalten am Opferinstitut ist ferner in einem der folgenden Sätze der Bergrede gradezu vorausgesetzt: *ἐὰν οὖν προςφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* (5, 23), und wenn bei einer anderen Gelegenheit Jesus Verletzungen der Sabbatsfeier zu dulden und zu begehen scheint (Matth. 12, 1—14), so wird eine nähere Betrachtung zeigen, daß sein Verfahren nicht gegen die mosaischen Bestimmungen verstößt. Allerdings läßt die von Jesus vorhergesagte Zerstörung oder Entweihung des Tempels (Matth. 24, 15) darauf schließen, daß er an eine Aufhebung des Opfercultes gedacht hat, und der zweimal angewandte Ausspruch des Hosea (6, 6): *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* (Matth. 9, 13; 12, 7) scheint die Entgegensetzung des Sitten- und Ritualgesetzes als Ansicht Jesu darzustellen. Jedoch ist mit jener Vorhersagung gerade die Grenze innegehalten, welche Jesus für das Bestehen der geringfügigsten Gebote aufgestellt hat, indem auf die Verunreinigung des Tempels, und das damit verbundene Aufhören der Opfer die Wiederkunft Jesu und die Weltveränderung unmittelbar folgen soll. Der Ausspruch des Hosea aber enthält nach seinem ursprünglichen Sinne und seiner grammatischen Form nicht eine ausschließende Entgegensetzung zwischen Sitten- und Ritualgesetz, sondern nur eine Höherschätzung des einen vor dem andern, welche doch auch hinter der Unterscheidung von wichtigen und geringfügigen Geboten verborgen liegt, und deren ungeachtet Jesus an dem Bestehen des Ritualgesetzes festgehalten hat. In dem Satze *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* ist nämlich der blos relative Gegensatz

nicht nur durch das parallele Glied καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ μᾶλλον ἢ ὁλοκαυτώματα, sondern auch dadurch gesichert, daß die Negation auch in andern Stellen des N. T. (Mtth. 10, 20; Luc. 10, 20; Marc. 9, 37; Joh. 12, 44) nur in relativem Sinne verstanden werden kann. Wenn schon den Propheten jener Unterschied geläufig war, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß auch Jesus das Verhältniß der sittlichen und rituellen Bestandtheile des Gesetzes nicht anders als jene beurtheilte. Aus einer derartigen Ansicht brauchte aber keineswegen eine direkte Absicht zu folgen, das Ritualgesetz abzuschaffen. Deßhalb ist eine so gelegentliche Aeußerung, wie die Anwendung der Worte des Hosea, nicht als Schlüssel der Stellung Jesu zum Gesetz zu benutzen, sondern nur nach Maaßgabe der ausdrücklichen Erklärungen in der Bergpredigt zu beurtheilen.

Wenn also Jesus keineswegen den gegebenen Boden des ganzen mosaischen Gesetzes verlassen wollte, so ist die Antithese, in welche er seine Vervollkommnung des Gesetzes stellte, die gegen die pharisäische Deutung desselben. Wir müssen nämlich den Satz: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (V. 20), welcher als Thema der Besprechung der einzelnen Gebote in der Bergrede vorangestellt ist, als Erläuterung des Gedankens der πλήρωσις νόμου ansehen, und deßhalb logisch an V. 17 anknüpfen. V. 18 enthält die Erläuterung des Gedankens, daß das Gesetz von Jesus nicht aufgelöst werden soll, und V. 19 eine beiläufige Folgerung daraus; der 20ste Vers ist aber nicht, wie Tholuck meint, an den 19ten, sondern an den Grundsatz im 17ten Verse angeknüpft, und deßhalb mit dem 18ten Verse als coordinirt zu betrachten. Der Begriff der δικαιοσύνη in diesem Verse ist nun von großem Gewicht bei der Feststellung des Standpunktes, den Jesus einnimmt. Wenn man den Satz rein für sich betrachtet, so ist man versucht, unter δικαιοσύνη das Resultat des subjektiven Verhaltens zum Gesetz zu verstehen, woraus dann folgen möchte, daß die Gerechtigkeit der Pharisäer und der Mitglieder des himmlischen Reiches verschieden sei, weil sie eine verschiedene subjektive Haltung gegen dasselbe

Gesetz einnehmen, etwa so, daß die Pharisäer dem Gesetze nur durch die That, die Anhänger Jesu durch die That und durch die Gesinnung entsprächen. Diese Deutung würde aber weder dem Vorhergehenden, noch dem Folgenden entsprechen. Wenn Jesus den Gedanken der von ihm gewollten πλήρωσις νόμου durch die Unterscheidung der pharisäischen und der wahren δικαιοσύνη erläutert, so muß der Unterschied zwischen diesen beiden Formen in objektiven, materiellen Bestimmungen, nicht aber in der verschiedenen Form des subjektiven Verhaltens liegen. Und diesem entspricht auch die Form und Methode, in welcher er die πλήρωσις νόμου an einzelnen Geboten anschaulich macht, indem er im Folgenden seine objektiven Forderungen den Forderungen der Pharisäer gegenüberstellt. Bevor wir nun diese ins Auge fassen und die in ihnen enthaltene Antithese gegen die Pharisäer analysiren, müssen wir auf ein Bedenken aufmerksam machen, welches bei einem oberflächlichen Ueberblick des Textes sich leicht aufdrängt, und gegen die bisher gewonnenen exegetischen Resultate erhoben werden möchte. Jesus scheint nämlich im Folgenden nicht blos gegen pharisäische Auffassung des Gesetzes, sondern gegen einzelne mosaische Gesetze selbst aufzutreten, und dann, — wo er wirklich blos in Antithese gegen pharisäische Deutungen steht, scheint er vielmehr auf ein von dem pharisäischen Verhalten abweichendes Verhalten zum Gesetz zu dringen, als materiell Abweichendes vorzutragen, da ja die pharisäischen Deutungen des Gesetzes selbst in einer bestimmten Form des subjektiven Verhaltens zum Gesetz wurzeln. Diese Ansicht der Sache würde allerdings nicht nur im schneidendsten Widerspruch mit den bisher erörterten Grundsätzen Jesu stehen, sondern auch darauf deuten, daß er eine noch mehr revolutionäre Stellung gegen das Gesetz eingenommen hätte, als wenn er für das Sittengesetz gegen das Ritualgesetz gekämpft hätte.

Gleich das erste Beispiel, an welchem Jesus seine Stellung zum Gesetz anschaulich macht, bietet eine solche Schwierigkeit dar. Wenn es heißt: ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει (V. 21), — so wird man kaum umhin können, bei den ἀρχαῖοι an die Zeitge-

nossen des Moses zu denken. Durch den Gegensatz: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, gewinnt es dann aber den Anschein, als ob Jesus dem alten Gesetzgeber entgegentreten wolle. Diese Deutung empfängt jedoch ein bedeutendes Gegengewicht dadurch, daß in dem Satze, welchem Jesus entgegentritt, neben dem mosaischen Verbote des Tödtens ein erläuternder Zusatz pharisäischen Ursprungs ausgesprochen ist. Nach Maaßgabe des 20sten Verses muß es aber gerade auf diese pharisäische Auffassung und die darin enthaltene Beschränkung des mosaischen Gesetzes ankommen. Wir sehen uns also hiedurch gezwungen, von der angegebenen Bedeutung der ἀρχαῖοι abzugehen, und dies Wort mit geringerer Bestimmtheit auf vergangene Generationen überhaupt zu beziehen, welche schon unter der Obhut pharisäischer Satzungen standen. Jesus ist nun auch gar nicht in dem Falle, das mosaische Verbot des Tödtens aufzuheben, oder zu modificiren, sondern anstatt der pharisäischen Beschränkung dieses Verbotes auf die mörderische That, und anstatt der Zuweisung derselben an das Ortsgericht, dehnt er das Verbot auf jede Art und jede Aeußerung des Uebelwollens und Zornes aus, und erklärt die Strafbarkeit des Zornes für ebenso groß, als nach pharisäischer Satzung die des Todtschlages selbst sein sollte. Die hierin liegende Anleitung zu einer Gerechtigkeit, welche größer ist, als die pharisäische, wird also nicht dadurch gegeben, daß ein anderes Verhalten gegenüber dem Gebot vorgeschrieben wird, sondern dadurch, daß das Gesetz auf die Normirung der Gesinnung ausgedehnt wird. Wenn also Tholuck die Ansicht Jesu so ausdrückt: „Der Buchstabe des alttestamentlichen Gesetzes braucht keinesweges aufgelöst, sondern im Geiste aufgefaßt zu werden, um das vollkommenste Sittengesetz darzustellen" [1]), so kann dies nur dahin führen, Alles zu verwirren. Wenn doch ohne Zweifel die Form eines Gedankens das Maaß desselben ist, so ist in dem vorliegenden Falle der Gegensatz von Buchstabe und Geist nicht nur nicht von Jesus angewandt, sondern konnte auch nicht angewandt werden. Denn derselbe ist nur Resultat einer Anschauung des verschiedenen subjektiven Verhaltens zum Gesetze, wie diese dem

1) Auslegung der Bergpredigt, 1. Aufl. S. 163.

Standpunkt des Paulus eigen war. Innerhalb des Gesichtskreises Jesu lag aber diese Reflexion nicht, wie der vorliegende Fall und die folgenden beweisen. Er beschreibt ja nicht die Gesinnung als die in dem Begriff der Gerechtigkeit dem objektiven Gesetze gegenüberstehende subjektive Fähigkeit, sondern er dehnt die im Gesetze enthaltene Normirung der That auf die Normirung der Gesinnung aus. Wenn also diese Aussprüche wirklich im höchsten Sinne voll Geistes sind, so sind sie doch zugleich Buchstabe, sofern das neue Princip sich in einer Reihe einzelner Bestimmungen darstellt, ohne daß das Princip als solches, oder als Basis der einzelnen Sätze bemerklich gemacht, oder gar denselben gegenübergestellt würde, — oder, was dasselbe ist, es stellt sich hierin nicht der Gegensatz von Geist und Buchstabe, sondern ihre Einheit dar. Wäre der Unterschied von Geist und Buchstabe dem Bewußtsein Jesu aufgegangen, so hätte sich demselben die πλήρωσις νόμου nur selbst als Aufhebung des Gesetzes darstellen müssen. Mit dem Grundsatze aber, welcher eine geistige Vervollkommnung des Gesetzes mit der Erhaltung der unbedeutendsten Gebote verbindet, ist nur die von uns an dem vorliegenden Beispiele exegetisch ermittelte Thatsache vereinbar, daß Jesus die Gesinnung nicht als subjektive Fähigkeit der Gesetzerfüllung ins Auge faßte, sondern als ein Gebiet, auf dessen Normirung das von den Pharisäern nur in beschränktem Sinne verstandene Gesetz ausgedehnt werden müsse. Wenn man nun hiegegen einwendet, daß die Pharisäer das mosaische Verbot des Tödtens richtig verstanden haben, während die Deutung desselben durch Jesus sich nicht nur von dem buchstäblichen Sinne desselben entferne, sondern auch den Boden des Gesetzes als der Norm der That ganz verlasse, so mag diese Reflexion richtig sein, nur hat sie nicht im Gesichtskreise Jesu gelegen und brauchte dies auch nicht. Wenn es nämlich keinem Zweifel unterliegt, daß, wenn auch das mosaische Gesetz nur auf die That bezogen war, eine Normirung der Gesinnung ebenfalls in der Form des Gesetzes ausgesprochen werden kann, so ist eben die Erweiterung des Gesetzes nach dieser Seite hin die Absicht Jesu, welche sich unläugbar aus dem Texte ergiebt, und gegen deren Möglichkeit keine Einwendung zu gestatten ist. Das ist freilich eine andere Frage,

ob diese Form dem neuen Principe angemessen ist. Man darf aber dem Postulate, daß an Jesus ein neues religiöses Verhältniß nachgewiesen werde, welches von dem alttestamentlichen Standpunkte des Gesetzes sich unterscheidet, nicht auf Kosten der exegetischen Resultate nachgeben. Wenn nach dem bisher Erörterten es feststeht, daß Jesus in seinem Gegensatze gegen die pharisäische Gesetzesauffassung selbst noch den alttestamentlichen Boden behauptet, und nicht ein anderes religiöses Verhalten gegen Gott und seinen Willen postulirt, so wird sich dasselbe auf einem anderen Punkte nachweisen lassen, wenn Jesus, wie wir es glauben, wirklich der Christus war. Aber auch den Umstand müssen wir im Auge behalten, daß, wenn wir die Normirung der Gesinnung als etwas dem ursprünglichen Sinne des Gesetzes Fremdes anzusehen pflegen, das nicht die Ansicht Jesu gewesen sein kann. Wenn die Vervollkommnung des Gesetzes keine Aufhebung desselben sein sollte, sondern nur der beschränkten pharisäischen Auffassung direkt entgegentrat, so folgt daraus, daß Jesus seine Deutungen implicite im Buchstaben des Gesetzes enthalten sah. Bei dieser sich ganz von selbst verstehenden Idealisirung des Gesetzes wurde also durch die neuen Bestimmungen Jesu nicht nur die Form, sondern auch der materielle Inhalt des Gesetzes erhalten. Wir fassen demnach das bisher Erörterte in folgenden Sätzen zusammen: die Vervollkommnung des Gesetzes durch Jesus stellt sich dar in der Erweiterung des Gesetzes auf die Normirung der Gesinnung, nicht aber in der Forderung eines innerlichen geistigen Verhaltens gegen das Gesetz. Jene neuen Forderungen sind ausdrücklich nur gegen die beschränkte pharisäische Deutung des Gesetzes gerichtet, und entfernen sich weder in der Form, noch in dem Inhalt, soweit Jesu Ansicht und Absicht reichte, von dem Boden des Gesetzes.

In der folgenden Antithese: *ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κ. τ. λ.* (V. 27) scheint wiederum ein Gegensatz Jesu gegen das mosaische Gesetz ausgedrückt zu sein, zumal da zu den mosaischen Worten (Exod. 20, 13) kein pharisäischer Zusatz bemerklich gemacht wird. Jedoch muß man darauf

achten, daß, wenn das Verbot der Unzucht auch auf die heimliche Lust ausgedehnt, und die letztere selbst der Unzucht gleichgestellt wird (*πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* V. 28), der Gegensatz nicht sowohl gegen den Wortlaut des mosaischen Verbotes, als gegen die Beschränkung desselben auf die eigentliche Thatsünde gerichtet ist, und daß bei diesem Fehler nach dem ganzen Zusammenhang der Rede an die Pharisäer gedacht wird. Uebrigens ist in diesem Falle die Tendenz Jesu, auf die Gesinnung zu wirken, in denselben Formen gebunden, welche wir an dem vorhergehenden Falle anschaulich gemacht haben. Recht klar wird dies in der mit dem Verbot der Unzucht eng zusammenhängenden Bestimmung über die Ehescheidung. Das unbedingte Recht des Mannes, seine Frau vermittelst eines Scheidebriefes zu entlassen, welches im 31sten Vers als gangbare Regel erwähnt wird, und welches Jesus auf den Fall des Ehebruches einschränkt, ist keineswegs eine mosaische, sondern nur eine pharisäische Bestimmung. Das Gesetz im Deuteronomium 24, 1 gewährt dem Ehemanne nicht das unbedingte Recht, seine Frau vermittelst eines Scheidebriefes zu entlassen; die Beschränkung dieses Rechtes auf die Fälle von עֶרְוַת דָּבָר, was die Septuaginta mit *ἄσχημον πρᾶγμα* übersetzen, erfuhr nun aber wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks verschiedene Auslegung in den rabbinischen Schulen, und während die des Schammai darunter ebenso, wie Jesus, den Ehebruch verstand, so deutete die Schule des Hillel den Ausdruck in so erweitertem Sinne, daß die Willkühr des Mannes so gut, wie gar nicht beschränkt erschien. Im Sinne dieser Schule, welche die Praxis des jüdischen Lebens beherrschte, ist in der Formel über die Ehescheidung jede Erwähnung des *ἄσχημον πρᾶγμα* unterlassen, und nur die Ertheilung des Scheidebriefs als einzige Bedingung der gültigen Ehescheidung aufgeführt. Die Antithese ist also in diesem Falle unläugbar gegen die pharisäische Sitte gerichtet. Wenn nun Jesus das Recht der Ehescheidung auf den Fall des vorhergegangenen Ehebruches beschränkt, indem die willkührliche Entlassung eines Weibes dasselbe in ehebrecherische Verhältnisse hineinstoßen würde, so ist es für unsere unmittelbare Aufgabe gleichgültig, ob

Jesus hiemit den ursprünglichen Sinn des Gesetzes ausgesprochen zu haben meinte, oder bewußtermaßen über den Sinn der Clausel ἄσχημον πρᾶγμα hinausgehen wollte. Es müßte bei der Erklärung der Bergrede genügen, festzustellen, daß Jesus auch in diesem Falle seinem Grundsatze treu geblieben ist, nicht dem mosaischen Gesetze, sondern der pharisäischen Sitte entgegenzutreten. Allein mit diesem Falle hängt eine andere Aeußerung Jesu bei Matthäus zusammen, welche nicht unmittelbar mit der eben erklärten Stelle in Einklang steht. Cap. 19, 3 wird Jesu ganz im Sinne des Hillel und des Grundsatzes Cap. 5, 31 die Frage vorgelegt: εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, und nach seiner Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe aus deren erster Stiftung, die weitere Instanz vorgehalten: τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι αὐτήν. In dieser Frage ist die Bedingung des ἄσχημον πρᾶγμα wiederum ganz ignorirt, und vielmehr die Anordnung der Form der Scheidung durch den Scheidebrief als Bedingung dargestellt. Gegen diese offenbar nicht textgemäße Deutung des mosaischen Gebotes nimmt nun Jesus nicht den richtigen Sinn desselben in Schutz, sei es durch eine mildere oder strengere Erklärung des ἄσχημον πρᾶγμα, sondern, indem er in der vorgelegten Frage die Angabe über Moses als richtig gelten läßt, stellt er sich selbst in Gegensatz gegen Moses: Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ᾽ ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτω. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται· καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Dies Urtheil greift weiter, als irgend eine andere Aeußerung über das mosaische Gesetz im Matthäusevangelium, und stimmt keineswegs überein mit der Erklärung Jesu über die Unauflösbarkeit selbst der kleinsten Gebote. Allerdings erscheint unserer Anschauung die Auflösung mancher Gebote als nothwendige Consequenz der πλήρωσις νόμου im Sinne Christi. Allein wenn es auch keinem Zweifel unterworfen ist, daß Jesus diese Folgerung geahnt hat, so scheint er doch nach der Bergrede mit Bewußtsein das Eintreten solcher Consequenzen auf eine spätere Zeit verschoben zu haben, und war gerade in dem vorliegenden

Falle am allerwenigsten gezwungen, der pharisäischen Sophistik den Grundsatz zum Opfer zu bringen, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen. Wir müssen also entweder die Authentie des Ausspruches im 19ten Cap. bezweifeln, oder eine momentane Abweichung Jesu von seinem sonst streng festgehaltenen Grundsatze zugeben. Jedenfalls darf man aber nicht gestatten, daß eine weitere Anwendung des Grundsatzes, im mosaischen Gesetze seien wegen der Hartherzigkeit des Volkes transitorische Bestimmungen, in dem Sinne und der Absicht Jesu gelegen habe. Der von Späteren geltend gemachte Grundsatz, daß Moses Manches, namentlich das Opferinstitut und das Ceremonialgesetz πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ eingerichtet habe, hat seine Veranlassung ohne Zweifel in dem eben besprochenen Worte Christi, entspricht aber in seiner Allgemeingültigkeit keineswegs dem Standpunkte, den Jesus im Verhältnisse zum Gesetz einnahm, und entfernt sich durch dieselbe weit von der einmaligen, momentanen Berufung Jesu auf denselben.

Die Antithese gegen die Pharisäer wird uns wiederum in den Sätzen anschaulich, welche den Eid betreffen. Während allerdings das Verbot des Meineides im Gesetze (Exod. 20, 7; Levit. 19, 12) ausgesprochen ist, und die Verpflichtung, die Gott geschworenen Eide zu halten, sich an das gesetzliche Gebot, die Gott gethanen Gelübde zu erfüllen (Deut. 23, 21; Num. 30, 3), anlehnt, enthält die Verbindung der Sätze: οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου (Matth. 5, 33) einen pharisäischen Hintergedanken. Da nämlich, wie auch aus Matth. 23, 16—18 hervorgeht, die Pharisäer die Heiligkeit der Eide nach den Gegenständen unterschieden, bei welchen sie geschworen wurden, so liegt in dem angeführten Satze, gemäß dem von Jesus dagegen ausgesprochenen Gegensatze, daß die Pharisäer Eide, bei deren Leistung nicht direkt Gott angerufen war, nicht für verpflichtend erklärten, und das Verbot des Meineides also nicht auf solche Fälle ausdehnten, in denen ein bei einer Creatur geschworener Eid verletzt wurde. Indem Jesus diese Casuistik dadurch zerstört, daß er in den Eiden bei dem Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem u. dgl. die nothwendige Beziehung auf Gott selbst, also den gleichen

Werth derselben mit den direkt auf Gott bezogenen Schwüren nachweist, verbietet er um des Mißbrauchs willen alle jene in der gewöhnlichen Rede üblichen Eidesformeln, und fordert an deren Stelle die einfache Bejahung oder Verneinung. Ob er damit auch den bei dem Namen Gottes zu leistenden Eid habe abschaffen wollen, ist die vielbesprochene Streitfrage, bei deren Entscheidung man neben dem exegetischen Thatbestande wohl auch darauf achten muß, daß Jesus, wenn er den Gebrauch des Eides überhaupt verbot, dadurch mit dem Gesetze in Widerspruch getreten wäre. Denn Exod. 22, 10; Deuter. 6, 13; 10, 20 wird der Eid beim Namen Gottes geboten. Bei einer näheren Einsicht in das gegenseitige Verhältniß der Sätze Jesu, und namentlich bei einer Vergleichung mit Jac. 5, 12 ist nun von Gewicht, daß nach dem unbeschränkten Verbot des Eides (*μὴ ὀμόσαι ὅλως*) in der Specialisirung der Eidesformeln der Eid beim Namen Gottes nicht aufgeführt wird, und die positive Anweisung: *ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν* deutlich nur auf die gewöhnliche Rede sich bezieht, in welcher der leichtsinnige Gebrauch jener nicht geachteten Eidesformeln vorzukommen pflegte. Umfassender ist das Verbot des Jacobus: *πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινα ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* In diesen Worten wird in der Specialisirung jede Ausnahme vom Verbot abgelehnt, in den Worten Jesu ist aber der Fall des pflichtmäßig von der Obrigkeit zu fordernden Eides beim Namen Gottes direkt gar nicht gedacht, sondern nur der leichtsinnige Gebrauch von Schwurformeln in der Rede des täglichen Lebens berücksichtigt. Hiemit allein ist denn auch die Antithese gegen die Pharisäer festgehalten und der Boden des mosaischen Gesetzes nicht verletzt. In derselben Weise, in welcher Jesus die gerichtliche Anwendung des Eides gar nicht ins Auge faßt, sondern nur den durch die pharisäische Praxis geschützten Mißbrauch der Schwüre im täglichen Leben zurückweist, stellt er sich auch zu dem mosaischen Rechtsgrundsatz: *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος* (V. 38, Exod. 21, 24). Die Aufforderung zur Nachgiebigkeit, welche er

diesem Grundsatze entgegenstellt, kann unmöglich als Ersatz desselben in Beziehung auf die Rechtspflege gelten sollen. Wenn dieselbe daher nur als Regel des Verkehrs unter den Menschen angesehen werden kann, so wird auch jener mosaische Grundsatz nur in dem Sinne abgelehnt sein, als er als Regel des allgemeinen Verkehrs zur Beförderung von Streitsucht und Unfrieden mißbraucht wurde. Obwohl nun zwar sich nicht nachweisen läßt, daß gerade die Pharisäer zu dieser Erweiterung jenes Grundsatzes Veranlassung gegeben haben, so muß man dies doch aus der Gleichartigkeit dieses Falles mit den vorher angeführten schließen. Die folgende Antithese (V. 43) ist aber wieder ganz deutlich gegen die Pharisäer gerichtet, welche aus dem Gebote der Nächstenliebe (Lev. 19, 18) die Pflicht des Feindeshasses folgerten. Dagegen erweitert Jesus das mosaische Gebot zu dem Gebot der allgemeinen Liebe auch gegen die Feinde.

So weit reicht in der Bergpredigt die Polemik, welche Jesus von dem Standpunkt der πλήρωσις τοῦ νόμου gegen die Pharisäer ausübt. Ehe wir aber dazu fortschreiten, das Verhältniß Jesu zu jener positiven Aufgabe, das Gesetz zu vollenden, näher ins Auge zu fassen, ist es von Wichtigkeit, zu zeigen, daß Jesus neben seiner Anerkennung des im Gesetze gegebenen gemeinsamen Gebietes, auch die pharisäische Tradition nicht als absoluten Trennungsgrund zwischen sich und seinen Gegnern ansah. Zwar setzte sich Jesus hinweg über die Uebertreibungen, mit welchen die Pharisäer die gesetzliche Sabbathsruhe steigern wollten (Matth. 12, 1—14), denn das Aehrenausraufen und die Krankenheilung gehören nicht zu den gesetzlich für den Sabbath verbotenen Handlungen. Ferner lehnte er die Zumuthungen ab, welche an seine Jünger gestellt wurden, die pharisäischen Satzungen über Fasten und Waschungen zu befolgen (Matth. 9,14; 15,1), aber im Allgemeinen fordert er die großen Massen keineswegs dazu auf, die pharisäischen Ueberlieferungen, in denen sie erwachsen waren, zu verlassen, und sich auf die Beobachtung der mosaischen Bestimmungen zu beschränken. Vielmehr läßt er die Gewohnheit des Fastens, welches durch das Gesetz nur für den großen Versöhnungstag festgesetzt war, in der weiteren Ausdehnung gelten, in welcher es von

den Pharisäern geübt wurde (Matth. 6, 17), und verwirft nur die dabei, wie beim Gebet und Almosengeben sich bemerklich machende heuchlerische Ostentation der Pharisäer. Ja sogar grundsätzlich erkennt Jesus die Pharisäer als Nachfolger des Moses an, und erklärt das Volk für verpflichtet, allen ihren Geboten Folge zu leisten, wenn auch nicht ihrem Beispiele (Matth. 23,1—3), und wo die Satzungen derselben dem Gesetze nur nicht widersprächen, dieselben ebenso zu beobachten (V. 23). Freilich geht hieraus nicht hervor, daß sich Jesus mit dem pharisäischen Geist befreundet habe, dessen Produkte er als φορτία βαρέα καὶ δυςβάστακτα (V. 4) bezeichnet, welche ausgerottet werden würden (Matth. 15, 13), während er zugleich die Pharisäer selbst für Blinde erklärt, welche das blinde Volk ins Verderben führen (V. 14). Wenn er also zunächst den Einfluß der pharisäischen Geistesherrschaft auf das Volk nicht antastete, sondern nur seine nähere Umgebung davon zu befreien strebte, so ist jene Thatsache nicht aus unwürdiger Accomodation, sondern aus der wohl verstandenen reformatorischen Ansicht zu erklären, daß man der großen Masse keine Vorurtheile nehmen dürfe, ehe man nicht den Keim des richtigen Urtheils in dieselbe gelegt hat. Diese Ansicht im vorliegenden Falle ist aber ein deutlicher Beweis dafür, wie wenig sich Jesus von der allgemein anerkannten Basis des mosaischen Gesetzes entfernt haben kann, wenn er doch den pharisäischen Zuthaten zu demselben noch so viel Raum gestattete.

Wenn sich aus dem bisher Entwickelten ergab, daß Jesus weder das Ceremonialgesetz unmittelbar aufgehoben, noch in seiner Antithese gegen die Pharisäer irgend ein anderes mosaisches Gebot verletzt hat, also mit seiner Absicht, das Gesetz zu vollenden, die vollständige Erhaltung desselben zu verbinden wußte, so hängt hiemit zweierlei wesentlich zusammen. Einmal hat er an der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung von Seiten der Menschen nicht gezweifelt, und dann hat er die Richtung, nach welcher hin er die einzelnen Gebote erweitert und vollendet hat, nicht principmäßig ausgesprochen. Die nähere Betrachtung und Nachweisung dieser Punkte wird lehren, daß er im entgegengesetzten Falle sich nicht zur Erhaltung des Gesetzes im Ganzen hätte bekennen können. In

Beziehung auf den ersten Punkt ist schon erinnert, daß die Antithese gegen die Pharisäer nicht so gemeint ist, daß Jesus ein anderes subjektives Verhalten gegen das Gesetz fordert, sondern daß er der Bestimmung der That durch das Gesetz die Normirung des inneren Triebes hinzufügt. Ob der Mensch im sündigen Zustande fähig sei, das Gesetz, sei es im gewöhnlichen, oder im erweiterten Sinne zu erfüllen, und dadurch die Gerechtigkeit zu erwerben, oder nicht, — darüber findet sich keine Andeutung, darauf hat also Jesus offenbar seine Reflexion nicht gerichtet. Vielmehr wird in einem bestimmten Falle die Aufforderung: *εἰ θέλεις ἐλθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς* (Matth. 19, 17), ohne allen Anstand ausgesprochen, und im Angesichte des allgemeinen sündigen Zustandes die Buße und Sinnesänderung ohne jede Voraussetzung Allen zugemuthet, die Fähigkeit zu derselben also als allgemeine anerkannt (Matth. 4, 17). Namentlich wird nirgends die Fähigkeit zur Sinnesänderung und zur Erfüllung des Gesetzes abhängig gedacht von einer göttlichen Gnadenwirkung. Denn wenn diese Anschauung einträte, so würde, wie es bei Paulus der Fall ist, die Bewirkung der Gerechtigkeit von der wirklichen Erfüllung des Gesetzes übertragen worden sein auf die Einflößung der Fähigkeit zu derselben durch die göttliche Gnade. Indem aber Jesus die alttestamentliche Synthesis festhält, daß die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des (vollendeten) Gesetzes erworben werde, so folgt aus dem Stillschweigen über den Begriff der Gnade, daß über die Fähigkeit auch des sündigen Menschen, sich zu bekehren, und das verschärfte Gesetz zu erfüllen, bei Jesus kein Zweifel sich festgestellt hat. Die beiden Pole also, zwischen denen eine dogmatisch entwickeltere Anschauung vom christlichen Leben sich bewegt, Gnade und Gesetz, sind im Bewußtsein Jesu noch nicht auseinandergetreten, denn wenn sie es wären, so würde das Uebergewicht, welches auf die Seite der Gnade gefallen wäre, unmittelbar zu einer tiefer gehenden Kritik des mosaischen Gesetzes getrieben haben.

Dasselbe wäre auch der Fall gewesen, wenn Jesus die einzelnen Postulate der vollkommenen Gerechtigkeit unter ein Princip gestellt hätte. Wir haben vorher bei der Erläuterung der einzelnen Sätze der Bergpredigt wohl den Ausdruck gebraucht, daß

Jesus das Gesetz von der Normirung der That zur Normirung der Gesinnung erweitere. Dieser Gegensatz als solcher ist aber von Jesus nicht ausgesprochen, und dieser Umstand ist für sein conservatives Verhältniß zum mosaischen Gesetz von der größten Bedeutung. Sobald Jesus die Normirung der Gesinnung als Princip aufstellte, mußte nicht nur der Gegensatz gegen das für die Gesinnung thatsächlich gleichgültige Ceremonialgesetz, sondern auch gegen das Sittengesetz, welches blos die That normirt, mit Bewußtsein auftreten. Daß nun Jesus nicht in diesem Sinne sich als neuen Gesetzgeber darstellte, wie er einer späteren vom Judenthum losgerissenen christlichen Anschauung erschien, ist lediglich daraus zu erklären, daß er sich in der dem Begriff des Gesetzes wesentlich eigenthümlichen Vereinzelung der Gebote hielt, und die beabsichtigte Vollendung des Gesetzes nicht durch allgemeine Reflexionen, sondern durch schlagende Forderungen einprägte. Mit anderen Worten hat Planck das Wesen des vollendeten Gesetzes im Sinne Jesu zu beschreiben gesucht, indem er sagt: „jenes sei die reine vollkommene Entäußerung des selbstischen besonderen Willens, wie er in dem nationalen Charakter des alten Bundes noch seinen Grund hatte, an den göttlichen Willen, es sei das eine ungetheilte Leben in Gott" [1]. Aber in den Reden Jesu ist dieser Gedanke als solcher nicht ausgesprochen, und wir können nicht beistimmen, wenn der Satz, daß Niemand zwei Herren dienen könne, so ausgelegt wird, daß damit der Widerspruch zwischen dem göttlichen Willen und den selbstisch-nationalen Zwecken, an dem der alte Bund zu Grunde ging, gerichtet werde. Jener Satz leitet die Aufforderung ein, die irdischen Sorgen dem Trachten nach dem Himmelreich nachzusetzen; in diesen Sätzen spricht sich aber das Princip des ungetheilten Lebens in Gott nicht unmittelbarer aus, als in allen übrigen Theilen der Bergpredigt. Jedenfalls aber liegt eine antithetische Beziehung gegen das, nach beiden Seiten hin schwankende, Wesen des alten Bundes nicht, wie Planck anzunehmen scheint, mit Bewußtsein des Sprechenden in diesen Sätzen. Die Absicht Jesu, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern

1) A. a. O. S. 270.

zu erhalten, macht es unmöglich, daß er ebenso, wie die neueren Religionsphilosophen, den Grund der Entsittlichung seiner Zeitgenossen aus dem Widerspruch im Wesen des alten Bundes mit mehr oder weniger Bewußtsein abgeleitet hätte. Vielmehr, wenn, wie Planck richtig bemerkt, das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt nichts enthält, als die zunächst liegende objektive Consequenz des alten Bundes hinsichtlich des Verhältnisses des Willens zum Gesetz, so setzt dies voraus, daß in der Forderung des ungetheilten Lebens in Gott weder ein neues Verhalten des Willens zum Gesetze, noch ein dem Willen Gottes im Gesetze entgegenlaufendes Princip gewußt wird. Beides würde eintreten, wenn Jesus mit irgend einer Ahnung auf den im Begriffe des Bundes nach philosophischer Analyse vorhandenen Widerspruch aufmerksam geworden wäre; denn derselbe erstreckt sich nicht nur auf den mit den göttlichen Zwecken verbundenen endlichen Lohn, sondern auch auf den endlichen Willen, der auf absoluten Inhalt gerichtet sein soll. Beide Fragen sind aber darum nicht in den Kreis der Anschauung Jesu eingetreten, weil er die Vollendung des Gesetzes in lauter einzelnen, nicht als wesentlich gleichartig mit einander verbundenen Anschauungen und Forderungen ausgeführt hat.

Mit dem beschriebenen Verhalten Jesu gegen das gesammte mosaische Gesetz, welches auf keinem Punkte eine Ahnung von principiellem Gegensatze einschließt, hängt eng zusammen, daß Jesus keinen Antrieb empfand, seine Wirksamkeit unmittelbar über die nationalen Schranken des alten Bundes auszudehnen. Bei der Aussendung der Jünger zur Verkündigung des himmlischen Reiches wird die Bedingung gestellt: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μη εἰςέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Matth. 10,5. 6), und den Hülferuf des cananäischen Weibes erwidert Jesus mit den abweisenden Worten: *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (15, 24). Diesem Verfahren widerspricht nun nicht, wenn Jesus den Eintritt der Heiden ins himmlische Reich nicht nur voraussieht (8, 11. 12; 21, 43), sondern auch als vorbereitende Bedingung seiner Wiederkunft hinstellt (24, 14). Freilich bleibt aber hiebei völlig unentschieden, ob die Heiden bei

ihrem Zutritt zur christlichen Gemeinschaft verbunden seien, sich auch in die jüdisch-nationalen Schranken zu fügen, welche Jesus durch Bestätigung des Ceremonialgesetzes für seine unmittelbaren Anhänger anerkannt hatte, oder ob sie davon entbunden werden sollten. Diese Streitfrage, welche schon in die erste Generation des werdenden Christenthums die Fackel der Zwietracht warf, war den Umständen gemäß dem Bewußtsein Jesu gar nicht entgegengetreten, konnte ihn also weder überhaupt in seinem Verhältniß zum mosaischen Gesetze wankend machen, noch auch zu Gunsten desselben von ihm entschieden werden.

Nachdem wir also das Verhältniß Jesu zum alten Testamente und zum mosaischen Gesetze wirklich in Einklang mit seinem Grundsatze, daß er das Gesetz nicht aufheben wolle, gefunden haben, müssen wir uns fragen, ob dies Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt nicht doch, wie Schwegler will, eine blos „innerjüdische" Erscheinung ist, und keinesweges eine absolut neue Wendung in der Religionsgeschichte darstellt. Denn wenn auch Jesus eine ungetheilte Hingabe an Gott fordert, so läßt er doch das im Begriffe des Gesetzes ewig gesetzte Außereinander von Gott und Mensch bestehen, an welchem jene schon von den Propheten geforderte Hingabe an Gott nothwendig scheitern muß. Auch der Gedanke, welcher der Vollendung des Gesetzes zu Grunde liegt, mag man ihn nun als Normirung der inneren Gesinnung durch den göttlichen Willen, oder als ungetheiltes Leben in Gott bezeichnen, ist auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung von Jesus nicht zuerst ausgesprochen worden. Wenn also nun doch das Christenthum als eine neue Religion sich durchsetzte, so entsteht die Frage, wo denn das neue Princip nicht blos als verhüllter Keim, sondern als Wirklichkeit auftritt, und sich gegen alle Darstellungen der alttestamentlichen Frömmigkeit mit Bestimmtheit abscheidet. Diese Frage hat sich Planck nicht vorgelegt, weil er in der Idee der vollendeten Gerechtigkeit die von dem zwischen Gott und Mensch getheilten Leben des alten Bundes abgewendete und ihm entgegengesetzte Richtung Jesu mit Bewußtsein dargestellt findet, und nicht in Anschlag bringt, daß bei der Einkleidung derselben in die Form des Gesetzes, und der nur gegen die Pharisäer

gerichteten Polemik der Boden der alttestamentlichen Offenbarung ausdrücklich festgehalten wird. Liegt auch für unser Verständniß jener Sinn der Idee der vollendeten Gerechtigkeit zum Grunde, so ist in der Form, in welcher sie Jesus aussprach, das Wesen des alttestamentlichen Bewußtseins nicht durchbrochen.

Die Antwort auf die obige Frage ist, daß die vollendete Gerechtigkeit, welche Jesus als Bedingung des Eintrittes ins himmlische Reich gegenüber den Pharisäern forderte, durch ihn selbst wirklich dargestellt wurde. Jenes Postulat wäre ohne Erfolg verhallt, und hätte keine Gemeinschaft bilden können, wenn nicht ein wirklicher Mittelpunkt für jenes Leben der vollendeten Gerechtigkeit in der Person Jesu dagewesen wäre. Wenn Planck mit Recht sagt, daß in dem Gedanken der vollendeten Gesetzeserfüllung und der in ihr enthaltenen Gerechtigkeit die ganze Persönlichkeit Jesu wurzelt [1]), so gehört dazu auch der umgekehrte Satz, daß der Gedanke und das Postulat der vollendeten Gesetzeserfüllung in der Person Jesu wurzele. Freilich hebt Jesus in der Bergpredigt nirgends seine Person als Mittelpunkt des Heiles hervor, seine Lehre ist nicht Lehre von seiner Person, aber dessenungeachtet ist Er selbst, als das Subjekt der vollendeten Gerechtigkeit und ungetheilten Hingabe an Gott, die Kraft, welche seinen Worten und Forderungen den Erfolg verlieh, einen Kreis zu bilden, in welchem die Gerechtigkeit, welche besser ist, als die pharisäische, sich verwirklichte. Hiezu gehört aber, daß Jesus für seine Person in einem anderen Verhältnisse zu Gott stand, als welches dem Begriffe des Gesetzes wesentlich zu Grunde liegt, daß das Außereinander von Gott und Mensch, welches durch die Erfüllung des Gesetzes immer aufgehoben werden soll, in ihm wirklich aufgehoben war. Und dies liegt in der Behauptung Jesu, daß er der Sohn Gottes sei. Da Jesus im Evangelium des Matthäus diesen Begriff selbst nicht analysirt, und eine Uebertragung des Logosbegriffes in das Bewußtsein des matthäischen Jesus von dem Historiker unter allen Umständen abgelehnt werden muß, so ist auf historischem Wege

1) A. a. O. S. 272.

das Geheimniß des inneren Lebens Jesu nicht zu enthüllen, und dasselbe auf dogmatischem oder philosophischem Wege zu ergründen, ist nicht unsere Aufgabe. Nur soviel dürfen wir als Zusammenfassung des historischen Bildes Jesu aussprechen, daß er sich nicht für den Sohn Gottes hätte ausgeben können, wenn er es nicht war, wenn er nicht wirklich in dem Verhältniß zu Gott gestanden hätte, welches durch die Beobachtung des vollendeten Gesetzes ewig unerreicht bleibt, so lange neben das vollendete Gesetz nicht das vollendete Leben in Gott wirklich tritt.

Das eben geschilderte Verhältniß Jesu als des Messias und Sohnes Gottes zu der Forderung der vollendeten Gerechtigkeit prägt sich näher in folgenden Bestimmungen aus. Das himmlische Reich, in welches der Eintritt durch die Erfüllung des vollendeten Gesetzes erworben werden soll (Matth. 5, 20; 6, 33), ist durch das Auftreten Jesu als Messias wirklich da. Für diejenigen also, welche durch jenes Mittel den angegebenen Zweck verfolgen, kann Jesus nicht blos als der Lehrer gelten, von welchem seine Lehre unbeschadet ihres Werthes abgelöst werden könnte, sondern er ist der lebendige Mittelpunkt des Lebensgebietes, zu welchem seine Lehre hinzuführen bestimmt ist. Durch den persönlichen Anschluß an ihn wird deßhalb das Resultat der vollendeten Gesetzeserfüllung, nämlich der Eintritt ins himmlische Reich, wenn auch nicht vorweggenommen, so doch leichter erreicht und angeeignet. In diesem Sinne tritt der Glaube an Jesus neben die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes (Matth. 18, 6: πιστευόντων εἰς ἐμέ). In demselben ist jedoch nicht die paulinische Form des rechtfertigenden Glaubens ausgedrückt, dessen nothwendige Folge die guten Werke sind, sondern der Glaube im Sinne Jesu ist die Gewißheit der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche, unbeschadet der Pflicht, durch die Beobachtung des vollendeten Gesetzes den Eintritt in dasselbe stets zu erwerben. Wenn freilich das gläubige Bekenntniß der Messianität Jesu dem Petrus sogar die Schlüssel des Himmelreiches verschafft (Matth. 16, 15—20), so erkennt man doch aus der Erwähnung eines Glaubens und Bekenntnisses, welches nicht zum Himmelreiche führt (7, 21—23), daß der Glaube als solcher nicht nothwendig als die Kraft zu guten Werken ge-

dacht ist, sondern, daß der Glaube an Jesus nur unter Voraussetzung der Erfüllung des Willens Gottes die Angehörigkeit zum himmlischen Reiche unterstützt und vorläufig gewiß macht. Ferner ist aber auch der Charakter Jesu als Weltrichter in Anschlag zu bringen. Als solcher ertheilt er den Eintritt ins Himmelreich denen, die das vollendete Gesetz vollbracht, und namentlich liebreich gegen die Christen gehandelt haben, auch ohne Jesum gekannt und an ihn geglaubt zu haben. In dem Abschnitt Cap. 25, 31—40 ist dieser Gedanke ganz im Sinne der Bergpredigt ausgeführt, ohne daß ein Anklang an paulinische Ansichten sich einmischt. Nichtsdestoweniger kann das Urtheil Jesu als des Weltrichters über den Eintritt Einzelner ins Himmelreich dadurch vorweggenommen werden, daß er dieselben durch persönliche Verbindung mit sich thatsächlich in das himmlische Reich eintreten läßt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß in der eschatologischen Rede keine Spur davon sich findet, daß das Gericht auch über die wirklichen Anhänger Jesu abgehalten, und denselben der Eintritt in das himmlische Reich dadurch ertheilt wird, denn dieselben gelten durch ihren persönlichen Anschluß an Jesus schon als Genossen seines Reiches [1]).

Während also in der Durchführung der Idee des vollendeten Gesetzes das neue Princip des Christenthums noch in den religiösen Formen des alten Testamentes gebunden ist, stellt das persönliche Auftreten Jesu als des Messias ein neues Verhältniß dieses Menschen zu Gott thatsächlich dar, und bietet als Mittelpunkt einer zu bildenden Gemeinschaft den sich ihm persönlich Anschließenden Gelegenheit, in das Verhältniß der Einheit mit Gott einzutreten, unbeschadet ihrer Pflicht, durch Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit zu erwerben. Dies sind aber nur Thatsachen, welche sich

---

1) Einen Beweis seiner richterlichen Funktion giebt Jesus, wenn er mit den Worten *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* (9, 6) einen Paralytischen heilt, freilich ohne ihn an sich zu ziehen. Der Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet hier nicht, wie de Wette meint, den unscheinbaren Menschen, sondern wie immer z. B. 24, 30; 25, 31 den Messias im eigentlichen Sinne. Der Zusatz *ἐπὶ τῆς γῆς* setzt voraus, daß die Sündenvergebung durch den Messias im Himmel unbestritten ist, dehnt also die Ausübung dieser richterlichen Funktion auch unter Umständen auf die Erde hin aus.

aus dem geschichtlichen Bilde der Wirksamkeit Jesu ergeben, ohne daß sie für ihn selbst Gegenstand der Reflexion geworden sind, und ohne daß er das in jenen Thatsachen zu Grunde liegende neue Verhältniß des Menschen zu Gott zum Mittelpunkte seiner religiösen Belehrung erhoben hätte. Wäre dies der Fall, so müßte die Lehre von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht worden sein von der Lehre von seiner Person und dem Glauben an dieselbe, oder der Glaube an Jesus müßte als die Kraft der Gesetzeserfüllung dargestellt sein; dann würde aber die erstere eine ganz andere Gestalt angenommen haben. Allein das Matthäusevangelium bietet gar keine Lehre von der Person des Gottmenschen und von dem Glauben an ihn dar, und darum stehen die hierauf bezüglichen Andeutungen ganz lose, und dogmatisch unbestimmt neben der sehr vollständig ausgeprägten Lehre von dem vollendeten Gesetz und seiner Erfüllung. *In dem Bilde der Wirksamkeit Jesu greift die Thatsache weiter, als die Lehre, und die thatsächliche Bedeutung des Messias geht nicht auf in der Lehre von ihm selbst.* Bei dem eben beschriebenen Verhältniß der Selbstdarstellung Jesu als des Messias zu seiner Lehre von dem vollendeten mosaischen Gesetz ist auch allein seine praktische Wirksamkeit zu erklären, während das johanneische Bild von Jesu, in welchem die Lehre von seiner Person den Mittelpunkt bildet, und die lebendige Beziehung auf das mosaische Gesetz dem ganz allgemeinen Gebote der Liebe zu den Brüdern Platz gemacht hat, den Bedingungen, unter denen ein Einfluß Jesu auf seine Zeitgenossen gedacht werden kann, nicht entspricht, und unter Anderem auch deßhalb der historischen Wahrscheinlichkeit ermangelt. *Der wirkliche Jesus ist nur der, welcher mit seiner Lehre von dem vollendeten Gesetze sich innerhalb der Grenzen der Anschauung seines Volkes bewegt, und mit seiner Persönlichkeit doch faktisch einen neuen Mittelpunkt schafft,* ohne durch reflexionsmäßige Analyse seines neuen Verhältnisses zu Gott, in welcher Form man sich dieselbe auch denken möge, die Denkweise seiner Volksgenossen zu verletzen und dieselben von sich zurückzustoßen.

Es wird ein Beweis von der Richtigkeit der eben geschlossenen Darstellung sein, wenn die beiden verschiedenen Richtungen des apostolischen Zeitalters sich mit Leichtigkeit aus dem Inhalte des Selbstbewußtseins Jesu werden ableiten lassen. Zuvörderst ist die fortdauernde Anhänglichkeit der unmittelbaren Schüler Jesu an das mosaische Gesetz, auch an die nationale Beschränktheit desselben, daraus zu erklären, daß Jesus der Aufhebung des mosaischen Gesetzes widersprochen, und den kleinsten Bestimmungen desselben sich unterworfen hatte. Während also der jüdische Charakter der Urapostel auf der Nachahmung und dem Gehorsame gegen die ausdrückliche Lehre Jesu beruht, fragt es sich, wie nicht nur die Idee von dem vollendeten Gesetze, sondern namentlich die Anerkennung der Messianität Jesu in dem Sinne, daß dieselbe einen neuen religiösen Anfang faktisch darstellte, sich in dem Leben und Denken der Urapostel ausprägte. Schwegler ist für seine Meinung, daß die über das Judenthum hinausreichenden Anschauungen Jesu seinen persönlichen Schülern verborgen geblieben seien, und daß ihre Anerkennung des schon erschienenen Messias nur eine unwesentliche Abweichung von der allgemeinen jüdischen Erwartung des Messias sei, den Beweis schuldig geblieben, vielleicht aus dem Grunde, weil keine Dokumente von jenen Uraposteln vorlägen. Freilich scheint er aber auch bei der Einwirkung der specifisch neuen Anschauungen Jesu nur an eine formulirte dogmatische Ausprägung derselben zu denken [1]. Die letztere kann aber nicht das Maaß der ersteren sein, da ja auch in Jesus selbst jene Anschauungen ohne bestimmte Präcisirung lebten, und ohne dieselbe sich auch auf Andere fortpflanzen konnten. So dürften wir denn auch ohne bestimmte Beweise annehmen, daß die Anerkennung Jesu als des Messias, das heißt, als Gründers des himmlischen Reiches und Richters, der ältesten christlichen Gemeinde einen religiösen und sittlichen Schwung gegeben hat, welcher ebenso sehr der

1) Er sagt a. a. O. I, S. 148: „Wer hat die Idee der Autonomie und Universalität des Christenthums zur allgemeinen Anerkennung, und damit Anschauungen, die das innere geistige Leben Jesu selbst erfüllten, wenn sie gleich seinen persönlichen Schülern verborgen blieben, zum allgemeinen Bewußtsein gebracht? Die Antwort ist: es ist dies die geschichtliche That des Apostels Paulus."

pharisäischen Gerechtigkeit entgegengesetzt war, als sie sich über den Buchstaben des Gesetzes selbst erhob. Aber die Schilderung, welche die Apostelgeschichte von dem Leben der ältesten Christengemeinde in Jerusalem giebt, ist, wenn auch im Einzelnen dem Zweifel unterworfen, doch im Allgemeinen glaubwürdig genug, um zu beweisen, daß die Anerkennung des erschienenen Messias, auch unter der Bedingung, daß die Vollendung seines Werkes erst von seiner Wiederkunft erwartet wurde, seinen Anhängern eine Aufopferungsfähigkeit und eine Gewißheit des Heils gegeben hat, wie sie als Gesammtcharakter einer Gemeinde nirgends unter dem Gesetze vorgekommen war, und die wir deßhalb nur als Resultat der persönlichen Einwirkung Jesu auf seine nächsten Jünger ansehen dürfen. Wenn unter anderen Verhältnissen der Eifer für die Erhaltung des mosaischen Gesetzes bei einem größeren Theile dieses christlichen Kreises überwog, und seit der Ausscheidung der Judenchristen aus der Kirche alle specifisch-christlichen Lebenselemente aufzehrte, so beweist dies nichts gegen die Haltung des um die unmittelbaren Jünger Jesu versammelten Kreises in Jerusalem, namentlich, so lange noch nicht durch die Heidenmission des Paulus die Reflexion auf die Erhaltung des mosaischen Gesetzes hingelenkt war. An der Ausbildung des christlichen Dogma hat sich freilich die durch die unmittelbaren Schüler Jesu vertretene Richtung wenig betheiligt, allein auch in dieser Beziehung ist Schwegler's Urtheil, daß nur Paulus die Autonomie und den Universalismus des Christenthumes zum Bewußtsein gebracht habe, zu beschränken. Wenn wir auch den ersten Brief des Petrus und den des Jacobus wegen ihrer zweifelhaften Echtheit hier außer Acht lassen, von denen überdies jener zugestandenermaßen nur paulinische Ideen enthält, und dieser doch als Dokument der judenchristlichen Richtung eine dogmatische Fortbildung innerhalb derselben beweist, wenn auch nur auf Grund eines vom Paulinismus empfangenen Anstoßes, so enthält die Apokalypse, welche Schwegler selbst für das Werk eines unmittelbaren Jüngers Jesu hält, solche dogmatische Formeln, welche ausdrücklich das Bewußtsein von der Autonomie und dem Universalismus des Christenthums darlegen. Die nähere Nachweisung darüber behalten wir uns für

die spätere Darstellung des Judenchristenthums vor. In jedem Falle reichen aber die gegebenen Andeutungen hin, zu beweisen, daß in dem nächsten Wirkungskreise der persönlichen Schüler Jesu kein Element seines Wirkens und seines inneren Lebens verloren gegangen sein kann.

Paulus hat zwar mit dem mosaischen Gesetze gebrochen, und scheint gegen den Einfluß der unmittelbaren Schüler Jesu, somit gegen die historische Tradition von demselben gleichgültig zu sein, allein dessenungeachtet ist seine ganze Richtung nur durch ihre Anlehnung an das von uns entwickelte historische Bild Jesu zu begreifen. Wir sahen, wie die Frage über die Möglichkeit der vollendeten Gesetzeserfüllung durch einen sündigen Menschen von Jesus nicht berührt, daß demnach seine messianische Lehrthätigkeit nicht auf die Darstellung einer Kraft der Gesetzeserfüllung als der Basis jedes Gebotes hingerichtet war, daß aber die Selbstdarstellung Jesu als des Messias unwillkührlich, und ohne Gegenstand einer direkten Lehre zu werden, für die sich ihm persönlich Anschließenden ein Mittel der Heilsgewißheit und ein Impuls zur Erreichung der sittlichen Aufgabe werden mußte. Paulus wurde nun durch persönliche Erfahrungen auf die Frage nach der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung für den sündigen Menschen hingeleitet, und deßhalb dazu getrieben, das Christenthum als die Kraft zur Gesetzeserfüllung aufzufassen. Wenn nun aber der Mensch, um durch das Gesetz die Gerechtigkeit erwerben zu können, erst durch die göttliche Gnade gerecht gemacht werden mußte, so trat die Bedeutung der Gesetzeswerke, und darum des Gesetzes selbst, hinter der durch Gottes Gnade bewirkten Versöhnung des Menschen mit sich, als unwesentlich zurück. Die Erfüllung des Gesetzes behielt nicht mehr absoluten Werth zur Erreichung der Gerechtigkeit, und deßhalb konnte es nicht mehr gelten, die Verpflichtung auf die mosaischen Gebote lediglich nationellen Charakters über die Grenze der jüdischen Volksgenossen auszudehnen. Der Gedanke der Gnade, aus welchem diese das mosaische Gesetz betreffende Consequenz sich ergab, ist nun aber von Paulus in einer solchen Weise in der Person Jesu selbst fixirt, daß seine dialektische Entwickelung, auf welche wir später eingehen werden,

sich deutlich als Reflex des thatsächlichen Verhältnisses Jesu zu seiner nächsten Umgebung, wie wir es beschrieben haben, darstellt. Nach Schwegler's Meinung böten freilich die Notizen von dem Erscheinen, dem Wirken und Auferstehen des Messias in der Person Jesu nur die Anlehnungspunkte, die Symbole für den in Paulus vorgegangenen Umschwung von der Gesetzesreligion zur Freiheitsreligion, von dem gebundenen und unglücklichen Bewußtsein in die versöhnte Selbstgewißheit dar. Aber, wenn man einmal diese Formulirung des paulinischen Standpunktes gelten läßt, so ist weder die Anlehnung desselben an die Geschichte Jesu so zufällig und äußerlich, noch der Standpunkt des Paulus so originell, wie Schwegler nach dem Zusammenhange, in welchem jene Aeußerungen stehen, anzudeuten scheint. Der Uebergang aus der Zerrissenheit und Verzweifelung, in welche das gesetzliche Streben den Paulus vor seiner Bekehrung gestürzt hatte, in die Versöhnung mit Gott, konnte dem Paulus unter keiner Bedingung als eigene That seines Geistes erscheinen. Wenn sie ihm nun aber wirklich allein dadurch bewirkt erschien, daß Gott ihm seinen Sohn offenbarte, so ergiebt sich hieraus auch blos nach psychologischem Maaßstabe, daß nur die Anschauung Jesu als der Kraft der Versöhnung für die an ihn Glaubenden, den Paulus aus seinem „unglücklichen Bewußtsein" rettete. Diese Anschauung muß aber in dem Zustande der bestehenden christlichen Gemeinde begründet gewesen sein, und dieser weist auf das von uns entwickelte Bild der Wirksamkeit Jesu zurück. Freilich hatte Paulus als Verfolger der Christen nicht jene Anschauung von Jesus, und deßhalb erklärt er auf dem nachher gewonnenen Standpunkte mit Recht, seine Bekehrung sei dadurch bewirkt, daß Gott ihm seinen Sohn geoffenbaret habe, nämlich als das, was er thatsächlich gegen seine persönlichen Anhänger war, als die Kraft der Versöhnung. Beide Richtungen wurzeln also in dem historischen Christus, und dadurch ist es bedingt, daß sie eine gemeinsame Geschichte haben, trotz gegenseitiger Verbitterungen sich an einander weiter bildeten, und manche Eigenthümlichkeiten mit einander austauschten, bis die Gegensätze nicht gerade in eine höhere Einheit erhoben, aber doch in einer dritten Form der Anschauung neutralisirt wurden.

Zweiter Abschnitt.

Der paulinische Lehrbegriff.

Der Fehler, welchen Schwegler dadurch begangen hat, daß er den Apostel Paulus nur in schroffem Gegensatz gegen das Christenthum darstellte, welches schon vor seiner Bekehrung Bestand gewonnen hatte, ist gewissermaßen verschuldet durch die bisher herrschende Methode der Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Nämlich darin treffen Usteri, Neander und Baur zusammen, daß sie unter jenem Titel nur diejenigen Lehren des Paulus zusammengestellt haben, welche seine vom Judenchristenthum abgewendete Richtung ausdrücken, ohne irgendwie anzudeuten, daß Paulus in sehr wesentlichen Punkten Anschauungen festgehalten hat, die zugleich dem Judenchristenthum eigen sind. Die Nachweisung dieser Vorstellungen, welche aus dem paulinischen Principe nicht abzuleiten sind, welche aber in der Wirklichkeit auf das engste mit den dem Paulus eigenthümlichen Ideen verwachsen sind, wird also einerseits das Vorgeben einer absoluten Originalität des Paulus widerlegen, andererseits den traditionellen Zusammenhang desselben mit dem Urchristenthum, und dadurch auch mit dem Judenthum ins Licht setzen. Zu gleicher Zeit wird sich daraus ergeben, daß nicht jede judaistische Anschauung ein Merkmal des Judenchristenthums ist, und dadurch eine Handhabe gewonnen werden, um das Schwegler'sche Bild vom Ebjonitismus des zweiten Jahrhunderts zu zerstören.

I. Die neutrale Basis der paulinischen Lehre.

In der Beurtheilung des Heidenthumes steht Paulus gänzlich auf der Seite des Judenthums.

Das Heidenthum gilt ihm als Finsterniß (2. Cor. 6, 14), die Heiden kennen Gott nicht (1. Theß. 4, 5; Gal. 4, 8), sondern dienen nur vermeinten, nicht wirklichen Göttern (Gal. 4, 8; 1. Cor. 8, 4; 10, 19), indem sie Creaturen göttliche Ehre erweisen (Röm. 1, 23). Darum heißen sie im Gegensatze zu dem Glauben an den wirklichen Gott „Ungläubige“ (2. Cor. 6, 14. 15). Der intellektuelle Mangel des Heidenthums beruht aber auf dem sittlichen Fehler der angemaßten Weisheit (Röm. 1, 18. 21.), und die Folge desselben ist eine vollständige sittliche Zerrüttung (V. 26), welche als Charakter des Heidenthums im Gegensatz gegen das Judenthum *ἀνομία* genannt wird (2. Cor. 6, 14; Röm. 6, 19). Nicht nur im Verhältniß zum Christenthum, sondern im Verhältniß zum Judenthum werden die Heiden einfach Sünder genannt (Gal. 2, 15; Röm. 9, 30). Der Gottesbegriff des Paulus bewegt sich ganz auf dem Boden des alten Testaments. Gott ist nur Einer (1. Cor. 8, 4), unvergänglich (Röm. 1, 23), unsichtbar (V. 20), Schöpfer aller Dinge (V. 25; 1. Cor. 8, 6); dem die Erde und ihr Inhalt gehört (10, 26). Dieser wahre Gott ist der Bundesgott des Volkes Israel (Röm. 3, 2), in dessen Gesetz eine wirkliche Offenbarung der Wahrheit vorliegt (2, 20). Deßhalb hält Paulus streng an dieser Offenbarung im alten Testamente fest, dessen Buchstabe sogar ihm mitunter Motiv zu einem dogmatischen Satze ist (Gal. 3, 16), und es sind nur Elemente des alten Testaments, durch welche er sich über die absolute Anerkennung des mosaischen Gesetzes hinausschwingt. Von einer natürlichen Gotteserkenntniß, in dem Sinne, in welchem die neuere Zeit dieselbe der Offenbarung entgegensetzt, macht Paulus weder Gebrauch, noch läßt er sie überhaupt gelten. Denn die ursprüngliche Gotteserkenntniß, deren Verlust die Menschen in die sittliche Zerrüttung gestürzt hat, wird von Paulus, ungeachtet ihrer Begründung auf die verständige Betrachtung der Natur, doch unmittelbar als von Gott geoffenbart dargestellt (Röm. 1, 19. 20). Daß die Eigenschaftsbegriffe, mit denen Paulus das Wesen Gottes ausstattet, die Schranken des alten Testaments nicht überschreiten, bedarf wohl keines Beweises, wenn man bedenkt, daß erst die Gnosis den Versuch machte, durch Nach-

weisung von Widersprüchen zwischen den Eigenschaften des Gottes des alten Bundes, eine Mehrheit von Göttern, und dadurch die Beschränktheit des alttestamentlichen Gottes geltend zu machen. Paulus aber hat weder daran gezweifelt, daß Gott im alten Testament sich als der Unendliche beweise, noch hat er einen Widerspruch zwischen Gnade und Gerechtigkeit gelten lassen.

Aus dem lebendigen Zusammenhange des Paulus mit der im Judenthum herrschenden Vorstellungsweise erklärt es sich, daß er die Ansichten seiner Zeitgenossen über Engel und Dämonen theilte. Die Engel, in verschiedene Klassen getheilt, bilden die Umgebung Gottes (Röm. 8, 38; Col. 1, 16), und haben wenigstens einen untergeordneten Antheil an der Weltregierung, sofern sie die mosaische Gesetzgebung vermittelt haben (Gal. 3, 19)[1], bei der Wiederkunft Christi und der Auferstehung wirksam sein werden (1. Theff. 3, 13; 4, 16), und als Schutzengel für die einzelnen Gemeinden Sorge tragen (1. Cor. 11, 10, vgl. Apok. 2, 1). Diesem Kreise steht entgegen der Satan mit seinem Reiche, der, wie er in Gestalt der Schlange die Stammeltern verführt hat (2. Cor. 11, 3), fortwährend geschäftig ist, zur Sünde zu reizen (1. Cor. 7, 5; 1. Theff. 3, 5), und auch physische Plagen über einzelne Menschen verhängt (1. Cor. 5, 5; 2. Cor. 12, 7). Sein eigentlicher Wirkungskreis ist das Heidenthum (2. Cor. 4, 4; 6, 15; Col. 1, 13, vgl. Eph. 2, 2; Act. 26, 18), und deßhalb erklärt Paulus die heidnischen Götter geradezu für Dämonen (1. Cor. 10, 20. 21). Die Lehre des Paulus vom Teufel bleibt aber bei diesen Sätzen nicht stehen, sondern sie nimmt eine Wendung, welche mit der Eschatologie auf das Engste zusammenhängt, und darum einer näheren Erörterung bedarf, weil in diesem Punkte ein für die Charakteristik des Ebjonitismus sehr wesentlicher Irrthum Schwegler's wurzelt. Wenn nämlich Paulus den Teufel als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* bezeichnet (2. Cor. 4, 4) und Alles, was dem *αἰὼν οὗτος* angehört, in den schärfsten Gegensatz gegen das Christen-

1) Vergl. Hebr. 2, 2; Act. 7, 63. Iosephus Antiqq. 15, 5, 3: *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τῷ θεῷ μαθόντων.* Deuter. 33, 2 (LXX): *κύριος ἐκ Σινᾶ ἥκει — ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ.*

thum stellt (Röm. 12, 2; 1. Cor. 1, 18; 2, 6. 8; 3, 18; Gal. 1, 4), so weisen diese Anschauungen darauf hin, daß Christus als der Herr des *αἰὼν μέλλων* gedacht wird, auch wenn dieser Satz von Paulus nirgends ausgesprochen ist. Der ausschließende Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* gegen den *αἰὼν μέλλων* ist das Schema, in welches die jüdische Messiaslehre hineingezeichnet ist, obgleich es zweifelhaft blieb, ob man die zukünftige Welt von dem Auftreten des Messias, oder von dem durch ihn vollbrachten Gerichte an berechnen solle [1]). Indem nun das Christenthum sich die Anschauung jenes Gegensatzes aneignete (z. B. Matth. 12, 32), war natürlich die durch Jesus selbst festgesetzte Unterscheidung seiner Wiederkunft zum Gerichte von seiner ersten historischen Erscheinung, nicht geeignet, die Unsicherheit darüber aufzuheben, mit welcher Thatsache die Grenze zwischen den beiden Welten festzustellen sei. Während Jesus selbst das Ende der gegenwärtigen Welt an seine Wiederkunft zum Gerichte knüpfte (Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20), folgt die spätere dogmatische Anschauung mitunter der Form, welche den *αἰὼν μέλλων* mit dem ersten Auftreten Jesu verknüpft, obgleich sie dann gezwungen ist, zwei Epochen der *μέλλοντα*, den Anfang und die Vollendung zu unterscheiden [2]). Wenn nun also dieselbe Anschauung zu Grunde liegt, indem Paulus das dem *αἰὼν οὗτος* Angehörige als Gegensatz des Christlichen bezeichnet, wenn ferner Paulus folgerecht die Entscheidung des in der Gegenwart noch bestehenden Conflikteß (2. Cor. 2, 11; 11, 13—15; 12, 7; Röm. 16, 20) von dem messianischen Endgericht erwartet, so ist dieser Gedankenkreis weder specifisch paulinisch, noch specifisch judenchristlich, sondern ist unbeschadet seines Ursprunges aus dem Judenthum ein gemeinsames Element beider Richtungen, also nicht ein unterscheidendes Merkmal einer von beiden. Zwar erzählt Epiphanius von den Ebjoniten: *Τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ*

---

1) Hierüber vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, 2 Th. S. 212. ff.

2) Vergl. Hebr. 2, 5. 8; 6, 5. Ep. Barnabae cap. 1: Propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt, et *futurorum* nobis dedit *initia* scire. Hiermit ist das Christenthum im Gegensatz gegen seine Vollendung gemeint. Dasselbe wird Cap. 17 als *ἐνεστῶτα* bezeichnet, und *μέλλοντα* im engeren Sinne von der Vollendung des Christenthums gebraucht.

μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος[1], und einen ähnlichen Satz enthalten die clementinischen Homilieen (15, 7): *ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσίν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, τῷ δ'ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα.* Hierin hat nun Schwegler eine Partheimeinung der Ebjoniten gesehen[2], und danach solche Schriften, in denen diese Formel wiederkehrt, für die ebjonitische Richtung in Anspruch genommen, namentlich den Hirten des Hermas[3], und den sogenannten zweiten Brief des römischen Clemens[4]. Auch in dem Briefe des Polycarp wird wenigstens in jener Ansicht eine ebjonitische Reminiscenz aufgewiesen[5]. Dieselbe Ansicht kehrt unter den ältesten Schriften noch deutlicher wieder, z. B. im Briefe des Barnabas und in der Ascensio Jesaiae[6]. Allein, wenn unter diesen Schriften auch manche sind, deren dogmatischer Charakter vorläufig streitig sein könnte, so ist der Brief des Barnabas notorisch dem Judenchristenthum so feindselig, wie möglich, würde also eine derartige Ansicht schwerlich darbieten, wenn dieselbe in seiner Zeit ein unterscheidendes Merkmal der entgegengesetzten Parthei gewesen wäre. Daß dies aber nicht der Fall gewesen sein kann, ergiebt sich ferner daraus, daß jene Formel nicht nur dem Paulus geläufig, sondern auch im johanneischen Evangelium (12, 31; 14, 30; 16, 11) in Gebrauch ist. Allerdings war zur Zeit des Epiphanius die angegebene Idee dem fortge-

---

1) Haer. 30, 16.

2) Montanismus S. 113.

3) Nachap. Z. I, 338. Sim. 1: Civitas vestra longe est ab hac civitate. — Non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate?

4) A. a. O. I, S. 451. — 2. Clem. 6: *ἔστιν οὗτος ὁ αἰὼν καὶ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην· ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. Οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρῆσθαι.*

5) A. a. O. II, S. 158. Ep. Polycarpi ad Philipp. 5: *ἐὰν τῷ κυρίῳ εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα*

6) Ep. Barn. 2: Dies sunt nequissimi et contrarius habet huius seculi potestatem. — Asc. Jes. IV, 2: Berial, malus angelus, rex huius mundi, quem possedit a tempore primae collocationis.

schrittenen Bewußtsein der Kirche fremd geworden, und deßhalb konnte ihm dieselbe als judenchristliche Partheiansicht erscheinen, daraus folgt aber keineswegs, daß dasselbe stattfand, als das Judenchristenthum dem Paulinismus gegenüberstand. Vielmehr ist durch die gegebenen Nachweisungen außer Zweifel gesetzt, daß, wenn das Christenthum der beiden ersten Jahrhunderte in das jüdische und in das paulinische sich spaltete, in der Idee von dem Gegensatz der beiden Welten, und der Anknüpfung desselben an den Gegensatz des Teufels und Christi, nur eine gemeinsame, neutrale Ansicht vorliegt.

Diese Neutralität bezeichnet natürlich auch die Aussprüche des Paulus über die Parusie Jesu und die letzten Dinge, welche durch die Voraussetzung des Schema der beiden Welten wesentlich bedingt ist. Da nämlich der Gegensatz dieser beiden Lebenskreise ein ganz ausschließender ist, so kann der Uebergang von einem zum anderen nur durch einen mächtigen Anstoß von Außen bewirkt werden. Wie nun derselbe unter den Juden überhaupt von dem Auftreten des Messias erwartet wurde, so wurde er von der Hoffnung der Christen an die herrliche Wiederkunft Jesu vom Himmel herab geknüpft. Für das Verhältniß des Paulus zu dem Christenthum der übrigen Apostel ist es nun von der größten Wichtigkeit, daß er sich dieser Hoffnung nicht nur im Allgemeinen anschloß, sondern daß er die Erfüllung derselben selbst zu erleben hoffte (1. Thess. 4, 16. 17, 1. Cor. 15, 52.). Denn in dieser von Jesus selbst angeregten Aussicht (Matth. 24, 34) liegt die eigentliche religiöse Macht des ursprünglichen Christenthums und das entschiedenste christliche Gegengewicht gegen die nationalen Schranken, in denen die unmittelbaren Schüler Jesu noch verharrten. In der Erwartung der Nähe der Parusie Jesu erhielt sich die persönliche Macht Jesu über seine nächsten Schüler, in welcher wir die Wirksamkeit des über die Forderung der vollendeten Gesetzeserfüllung übergreifenden neuen Principes nachgewiesen haben. In ihr wurde ferner die alle Völker umfassende Bedeutung des Christenthums, ungeachtet der gegenwärtigen Beschränkung desselben auf das alte Bundesvolk, vorweggenommen, und die ängstliche Beobachtung des mosaischen Gesetzes rektificirt, so-

fern mit der Parusie Christi das Ende der Welt und des mosaischen Gesetzes (Matth. 5, 18) als nahe erwartet wurde. Wenn also auch Paulus an jener allgemeinen Erwartung theilnahm, so müssen wir darin nicht eine bloße, seiner Gesammtrichtung gleichgültige, Uebereinstimmung mit den Uraposteln in der Doktrin, sondern eine Gemeinschaft mit denselben in der wesentlichsten, durch Jesus selbst angeregten Gemüthsstimmung erkennen. Dagegen ist es von geringer Bedeutung, daß die einzelnen Züge, mit welchen Paulus das Bild dieser Zukunft ausstattet, nicht ganz identisch sind mit der Schilderung derselben in der eschatologischen Rede bei Matthäus und in der Apokalypse; zumal da der Unterschied sich nicht auf den Gegensatz geistiger, universalistischer und sinnlicher, particularistischer Anschauungen zurückführen läßt.

Wir heben nun die einzelnen Punkte hervor, in denen Paulus die Eschatologie darstellt, indem wir sie so kurz wie möglich mit den anderen neutestamentlichen Lehrtypen in Vergleichung stellen[1]). Andere neutestamentliche Schriften lassen der Parusie Christi eine höchste Steigerung der entgegengesetzten Macht in Gestalt von sogenannten Antichristen vorhergehen, und als solche werden in der eschatologischen Rede bei Matthäus (24, 24) falsche Messiasse und Propheten, in der Apokalypse (Cap. 13. 17) die Stadt Rom und einer ihrer Herrscher, im ersten johanneischen Briefe (2, 18. 19) christliche Irrlehrer dargestellt. In den ächten paulinischen Briefen fehlt von diesem Zuge jede Andeutung, denn gegen die Aechtheit des zweiten Briefs an die Thessalonicher, in welchem das Auftreten des Antichristes aus dem Heidenthum ziemlich mit denselben Merkmalen, wie in der Apokalypse vorhergesagt wird, liegen gegründete Zweifel vor[2]). Ueber die Art der Parusie Christi, daß er nämlich plötzlich in Begleitung der Engel, unter dem Schalle der Posaunen vom Himmel auf die Erde herabkommen werde (1. Cor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16) ist Paulus mit den

1) Vgl. hiezu W. Georgii, die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller. In den theologischen Jahrbüchern von Zeller, 1845. H. 1.

2) Vgl. Kern's Abhandlung über denselben in der Tübinger Zeitschrift 1839. H. 2.

sonst vorkommenden Schilderungen einig. Dagegen tritt eine Verschiedenheit hervor in der Beschreibung der Folgen der Parusie, welche den Paulus nur in theilweiser Uebereinstimmung mit den anderen Lehrtypen erscheinen läßt. Während nämlich die Rede bei Matthäus das Gericht und die Trennung der Menschen für das ewige Leben und für die ewige Strafe unmittelbar mit der Parusie zusammenfaßt (25, 31—36), unterscheiden Paulus und die Apokalypse zwei Epochen nach der Parusie. Die Apokalypse trennt das durch die Parusie und die Auferstehung der Gläubigen eingeleitete tausendjährige Reich (20, 4 ff.) und die auf die allgemeine Auferstehung, auf das Endgericht, sowie die Vernichtung des Teufels und des Todes folgende Seligkeit des himmlischen Jerusalem (20, 7 ff.). Ebenso unterscheidet auch Paulus die Periode der Herrschaft Christi im Kreise seiner auferstandenen Gläubigen von der Periode der Herrschaft Gottes, welche mit der vollendeten Besiegung der satanischen Mächte und des Todes beginnt (1. Cor. 15, 22—28). Ein Unterschied zwischen beiden Darstellungen liegt nur darin, daß Paulus die ganze erste Epoche mit dem Kampf gegen die satanischen Mächte ausgefüllt denkt, während die Apokalypse denselben auf die Grenze beider Epochen verlegt. Als Ort der Herrschaft Christi denkt sich Paulus ohne Zweifel ebenso, wie die übrigen Schriften es aussprechen, die Erde, denn, wenn auch 1. Thess. 4, 17 die Rede ist von einer Entrückung der lebenden Gläubigen dem vom Himmel herabsteigenden Herrn entgegen, so liegt darin, daß dieselben mit Christus wieder auf die Erde zurückkehren sollen. Dagegen ist mit der Periode der Alleinherrschaft Gottes, wenn Gott Alles in Allem sein wird, ein Gegensatz von Himmel und Erde nicht vereinbar. Zwar hat Paulus hierüber sich nicht weiter geäußert, aber wir werden annehmen dürfen, daß seine Ahnungen über diesen Punkt von den bestimmten Schilderungen der Apokalypse nicht fern sein mögen. Denn einerseits ist dem Paulus die Idee eines himmlischen, noch nicht zur Anschauung gekommenen Jerusalem nicht fremd (Gal. 4, 26; Phil. 3, 20), dessen Erscheinung nur mit der zweiten Epoche der seligen Zukunft combinirt werden kann; andrerseits berührt sich die Schilderung der Apokalypse vom himmlischen Jerusalem, welches das

Centrum des neuen Himmels und der neuen Erde ist, darin mit jener paulinischen Formel, daß es heißt, Gott selbst und das Lamm werden der Tempel in jener Stadt sein, und die Herrlichkeit Gottes werde sie erleuchten, so daß Sonne und Mond, Tag und Nacht aufhören (21, 22. 23). Bei diesen eschatologischen Schilderungen ist also weder auf der Seite des Paulus reiner Idealismus ohne Beimischung traditioneller symbolisch-materieller Anschauungen, noch auf der Seite der Apokalypse ein grober Materialismus ohne ideelle Elemente. Vielmehr ist die Mischung von Beidem sowohl bei Paulus als in der judenchristlichen Apokalypse ziemlich gleich.

Deßhalb stehen beide zusammen gegenüber dem groben Chiliasmus, der im dritten Jahrhundert durch die Macht der öffentlichen kirchlichen Meinung unterdrückt wurde. Diese eschatologische Form wird vertreten von Cerinth [1]), Papias [2]), Irenäus [3]), Nepos [4]) und kann ihren jüdischen Ursprung unmöglich verläugnen. Aber das Judenchristenthum überhaupt ist dafür nicht verantwortlich zu machen. Weder ist dieser grobe Chiliasmus eine Partheimeinung des Judenchristenthums, denn er fehlt sowohl in der Apokalypse, als in den clementinischen Schriften [5]), noch ist der Chiliasmus überhaupt, die von sinnlichen Elementen nicht losgelöste

---

1) Eus. H. E. III, 28: *Κ. λέγει μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν· καὶ — ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς λέγει γίνεσθαι.* In dieser Form theilt Cajus die Lehre des K. mit. Nach Dionysius von Alexandrien lehrte er: *ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ἐν τούτοις ἔσεσθαι, ἐν γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς· τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.* (A. a. O. u. VII, 25).

2) Eus. H. E. III, 39: *χιλιάδα τινα φησὶν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης.*

3) Adv. haer. V, 33.

4) Eus. H. E. VII, 24: *διδάσκει, χιλιάδα τινα ἐτῶν τρυφῆς σωματικῆς ἐπὶ τῆς ξηρᾶς ταύτης ἔσεσθαι.*

5) Rec. I, 51: Iustis bona ineffabilia praeparavit, et Hierusalem, civitatem caelestem, quae super splendorem solis fulgebit in habitatione sanctorum. Dies ist die einzige Stelle in den Recognitionen; in den Homilieen findet sich die Idee gar nicht.

eschatologische Erwartung ein specifisches Kennzeichen der judenchristlichen Parthei. Denn außer den erwähnten Andeutungen des Paulus über eine irdische Herrschaft Christi und über das himmlische Jerusalem bekennt sich von Schriften der paulinischen Richtung der Hebräerbrief (12, 22) zu der Idee des himmlischen Jerusalem, und der Brief des Barnabas zu dem tausendjährigen irdischen Reiche [1]). Ebenso erklärt Justin, den man doch weder für einen Pauliner noch für einen Judenchristen wird ansehen dürfen, die Anerkennung des letzteren für rechtgläubig, indem er durch Anwendung des evangelischen Ausspruches, daß die Auferstandenen nicht heirathen, sondern den Engeln gleich sein werden (Luc. 20, 35), jede Uebertreibung im Sinne des groben Chiliasmus abwehrt [2]). Es würde also gänzlich falsch sein, die eine oder andere Wendung dieses Anschauungskreises als Partheikennzeichen während der ersten zwei Jahrhunderte anzumerken, wenn es richtig ist, daß das Christenthum in dieser Epoche in dem Gegensatze der paulinischen und der judenchristlichen Richtung sich entwickelte. Daß die Verdammung des groben Chiliasmus durch die Kirche des dritten Jahrhunderts eine Verdammung ihrer eignen judenchristlichen Vergangenheit gewesen sei, wie Schwegler meint [3]), ist also nicht richtig. Denn der grobe Chiliasmus ist wohl jüdisch, aber darum nicht judenchristlich, und wenn sich freilich in der Beurtheilung dieser Richtung durch den alexandrinischen Dionysius auch eine Entfremdung der öffentlichen kirchlichen Meinung von dem Wortsinne der Apokalypse darstellt, so ist die Abwendung vom eschatologischen Interesse darum nicht eine Verdammung der judenchristlichen Vergangenheit der Kirche, weil jenes gemeinsames Merkmal beider Richtungen des Urchristenthumes ist.

In der Apokalypse hängt mit der angegebenen Trennung der beiden Epochen der seligen Zukunft die Annahme einer doppelten Auferstehung zusammen. Die erste unmittelbar auf die Parusie folgende und dem tausendjährigen Reiche voraufgehende Auferste-

1) Cap. 15.
2) Dial. c. Tryph. cap. 80. 81.
3) Montanismus S. 137.

hung betrifft nur die bereits verstorbenen Bekenner Christi (20, 4. 5). Dagegen folgt auf diese Periode die Auferstehung aller übrigen Menschen, und das Gericht über dieselben, welches natürlich nicht nach dem christlichen Bekenntniß, sondern nach den Werken der Menschen, den Einen die Seligkeit im himmlischen Jerusalem, den Anderen die Verdammniß zuertheilt (V. 11—15). Ganz in derselben Weise verbindet Paulus mit der Parusie die Auferstehung der gestorbenen Christen (1. Cor. 15, 23. 52). Außerdem lehrt aber auch er eine allgemeine Auferstehung zum Gerichte, als dessen Maaßstab ebenfalls, wie in der Apokalypse die Werke der Menschen bezeichnet werden (2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 6. 16; 14, 10), und an dessen Ausübung die Christen mit dem Weltrichter Theil nehmen sollen (1. Cor. 6, 2. 3). Da nun diese Ereignisse nicht zusammenfallen können mit der ersten, nur auf die Bekenner Jesu beschränkten Auferstehung, so scheint es im Sinne des Paulus nothwendig, dieselben mit dem τέλος, dem Zeitpunkte der Ueberwindung aller satanischen Mächte und der Uebergabe der Herrschaft an den Vater (1. Cor. 15, 24) zu combiniren. Aber freilich hat Paulus sich über diese Punkte nicht so klar ausgesprochen, daß ein völliges Verständniß möglich ist. Denn während es bei dem angedeuteten Zusammenhange ausgeschlossen wurde, daß auch die zuerst auferstandenen Anhänger Jesu noch einem Gerichte unterworfen seien, so schließt Paulus dieselben doch mitunter ausdrücklich in das Gericht ein (2. Cor. 5, 10; Röm. 14, 10). Dies Schwanken erklärt sich aber leicht daraus, daß einmal die in dem jüdischen Kreise der eschatologischen Erwartung begründete Anschauung von einem allgemeinen Gerichte festgehalten, und daß andererseits die durch das christliche Interesse auf diesem Gebiete nothwendig gewordene Trennung der Christen und Nichtchristen eine Modification herbeigeführt hat. Uebrigens stimmen Paulus und die Apokalypse mit der eschatologischen Rede bei Matthäus darin überein, daß die Seligkeit nicht blos auf die Bekenner Christi beschränkt, sondern über dieselben hinaus auch auf die Guten unter den Nichtchristen ausgedehnt wird (Matth. 25, 31—46).

Ueber die Art der Auferstehung endlich hat von den neutestamentlichen Schriftstellern allein Paulus sich ausdrücklich ausge-

sprochen. Seine Ansichten darüber stehen freilich in Abhängigkeit von den anthropologischen Grundsätzen, auf welche sein eigenthümlicher Lehrbegriff gebaut ist, jedoch dieselben sind zwischen den innerkirchlichen Richtungen, deren Geschichte wir zu verfolgen haben, nicht streitig geworden, und aus diesem Grunde, sowie wegen des überwiegend eschatologischen Charakters jener Ideen, lassen wir dieselben an diesem Orte folgen. Es ist erklärlich, daß gerade in diesen Anschauungen keine große Bestimmtheit herrscht, und so ist namentlich nicht zu entscheiden, ob das κοιμᾶσθαι, womit der Zustand der Gestorbenen bis zur Auferstehung bezeichnet wird (1. Cor. 15, 18. 51; 1. Theß. 4, 15), sich blos auf die Seele, oder auch auf den Körper bezieht. Paulus behauptet nun ausdrücklich, daß der Leib der Auferstandenen ein anderer sei, als der gestorbene. Der Leib, welcher stirbt, ist ein materieller, der, welcher aufersteht, ein geistiger. Jener verhält sich aber wie das Samenkorn zur Pflanze, das heißt, wie die Pflanze nur aus dem Untergang des Samens entsteht, so setzt der Auferstehungsleib die Vernichtung des irdischen voraus, aber auch, wie der Keim der Pflanze in dem Samen liegt, so ist auch der Keim des Auferstehungsleibes im irdischen vorhanden (1. Cor. 15, 55 ff.). Hiemit ist nun nicht zu vereinigen, wenn Paulus an einer anderen Stelle (2. Cor. 5, 1—10) ausführt, daß, wenn die Seelen nach dem Tode des irdischen Leibes entkleidet seien, sie von Gott einen himmlischen Leib empfangen, welcher auch denjenigen, welche die Parusie erleben, über ihren gegenwärtigen Leib gezogen werde, damit dessen sterbliche Art in der ewigen Lebenskraft des neuen Leibes untergehe. Während nämlich klar ist, daß Paulus durch verschiedene Analogieen das Problem der Identität und der Verschiedenheit der beiden Leiber zu lösen versucht, ohne einen dogmatisch fixirten Ausdruck zu gewinnen, so tritt bei der letzten Aeußerung die Schwierigkeit hinzu, daß keine Rücksicht auf die zwischen dem Tode und der Auferstehung anzunehmende Zeit stattfindet. Vielmehr scheint die Auflösung des irdischen Leibes durch den Tod und die Bekleidung mit dem himmlischen so nahe an einander gerückt zu werden, daß die letztere nicht erst an die Auferstehung der Gerechten bei der Parusie angeknüpft sein kann, und sich die Ansicht

ergiebt, daß der Tod unmittelbar zu einer Auferstehung im Himmel hinüberführt. Dies ist namentlich im 8ten Verse unzweifelhaft ausgesprochen, und in einem späteren Briefe (Phil. 1, 23) von dem Apostel in Anwendung auf sich selbst wiederholt. Diese Anschauung entfernt sich ganz vom Boden der allgemeinen eschatologischen Erwartung, sie erscheint aber bei Paulus selbst nur vereinzelt, ohne Consequenzen.

Die Zustände der Seligen und der Verdammten in der Ewigkeit schildert Paulus in geistiger Weise. Die Frommen treten ein in den Zustand der vollkommensten Reinheit, Herrlichkeit, Unvergänglichkeit (1. Cor. 15, 42. 43; Röm. 2, 10; 8, 21. 23), in welchem sie Gott schauen, wie er ist (1. Cor. 13, 12; 2. Cor. 5, 7). Der umfassende Ausdruck ist die ζωὴ αἰώνιος (Röm. 5, 21 u. oft). Dagegen wird die ἀπώλεια der Verdammten (Röm. 9, 22; Phil. 1, 28; 3, 19) als Trübsal und Angst bezeichnet (Röm. 2, 8. 9). Eine Wiederbringung auch der Sünder liegt nicht in der Aussicht, daß Gott Alles in Allem sein werde (1. Cor. 15, 28), denn hiemit ist nur die Macht, nicht aber die Fortexistenz der Bösen ausgeschlossen.

Bei der Lösung der Frage, auf welche Weise der Einzelne das Heil und den Eintritt in das ewige Leben gewinne, verläßt Paulus den in den bisher entwickelten Ideen festgehaltenen Boden der Gemeinschaft mit den unmittelbaren Schülern Jesu. Daß dies aber nicht in willkührlicher Weise geschehen ist, noch weniger, daß Paulus das Christenthum, welches er vorfand, nach einer demselben fremden, feststehenden Grundanschauung ummodelte, dafür bürgt der Umstand, daß er von dem einmal innerhalb des Christenthums geltenden Grundsatze ausging, daß die Erfüllung des Gesetzes das Mittel der Gerechtigkeit und Seligkeit sei.

II. Das Gesetz und die Sünde.

Indem wir dem Gedankengange des Römerbriefes folgen, finden wir in den drei ersten, Grund legenden, Kapiteln einerseits die Anerkennung des Grundsatzes: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται (2, 13), andererseits aber die Anerkennung der Thatsache:

πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (3, 23). Beide Sätze sind durchaus im Sinne Jesu, der letzte insofern, als seine allgemeine Aufforderung zur μετάνοια die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit voraussetzt. Paulus gelangt aber von hier aus durch eine psychologische Analyse des sündhaften Zustandes und durch die Bestimmung des Begriffes des Gesetzes dahin, die Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes als Mittels des Heiles zu behaupten, und tritt damit der diskreten Gesetzeslehre Jesu, wenn auch keineswegs dessen religiösem Standpunkte entgegen. Der erste Satz des Paulus über die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des Gesetzes hat in seinem Sinne durchaus universale, Juden und Heiden umfassende, Bedeutung. Das Gesetz, auf welches jene Bestimmung Anwendung findet, ist nicht allein das historische mosaische (Röm. 2, 17—20), sondern auch das sittliche Bewußtsein der Heiden, welches von Natur in deren Herzen lebt (V. 14. 15). Die Gleichstellung jener historischen Größe mit dieser psychologischen Thatsache ist für den ferneren Verlauf der Lehre des Paulus von großer Wichtigkeit. Sie kommt der psychologischen Analyse der Sünde entgegen, und stellt eben die Entscheidung über das Verhältniß zwischen Gesetz und Sünde auf jenen Boden der Betrachtung. Der zweite Satz über die Allgemeinheit der Sünde wird zunächst durch eine Reihe alttestamentlicher Aussprüche bewiesen (3, 10—18), als tieferen Grund desselben haben wir aber die eigene Erfahrung des Paulus von der Sünde als Macht über den Menschen anzusehen, von welcher aus er auf alle Menschen schloß. Nach der Schilderung, welche Paulus Röm. 7, 7--25 entwirft, ist die Sünde nicht blos als einzelne That, sondern als Macht über den Willen des Menschen dargestellt, welche denselben zwingt, daß er das Gegentheil von dem thut, was er als Recht erkennt und will (V. 14. 15), und demgemäß wird nicht das Ich, sondern die desselben mächtige, von dem Ich unterschiedene Sünde als Subjekt der sündigen That bezeichnet (V. 17. 19. 20). In dieser Schilderung ist dem sündigen Menschen zugleich alle Thatkraft zum Guten abgesprochen, dagegen anerkannt, daß er neben der Sünde das Gute wisse, billige und wolle (V. 22). Freilich darf man hierauf nicht zu viel bauen,

denn wenn Paulus anderswo anerkennt, daß Heiden Werke des Gesetzes vollbringen (2, 14), und voraussetzt, daß Gott bei dem Gerichte über die Welt auch gute Werke finden werde (2, 6. 7), so kann die Behauptung von der unwiderstehlichen Macht der Sünde nicht so streng gemeint sein, daß die Möglichkeit einzelner guten Thaten absolut ausgeschlossen wäre. Da Paulus sich auf dem Boden psychologischer Reflexion hält, da er die ihm vorliegenden Fragen nicht nach metaphysischen Principien entscheidet, und überhaupt wissenschaftlicher Strenge nicht huldigt, so darf es nicht auffallen, daß er in diesem Punkte je nach den verschiedenen Rücksichten die eine oder die andere Anschauung mehr hervortreten läßt. So ähnlich gerade in diesem Punkte die Sätze Augustin's den paulinischen sind, so wesentlich verschieden sind sie darum, weil sie ohne Rücksicht auf psychologische Erfahrung rein aus metaphysischen Grundsätzen abgeleitet sind. Wegen dieser Verschiedenheit des Standpunktes ist auch die paulinische Lehre von Sünde und Gnade ganz indifferent gegen die zwischen Augustin und Pelagius schwebende Streitfrage über Nothwendigkeit und Freiheit des Menschen. Die Lehre von der Prädestination ist bei Paulus keineswegs leitender Grundgedanke, und ebensowenig als er in der Lehre von der Sünde dazu fortschreitet, dem Sünder alles Wissen und Wollen des Guten abzusprechen, ist in Stellen, wie 2. Cor. 3, 5; 1. Cor. 4, 7; Phil. 2, 13 jede Theilnahme des Willens am Zustande der Wiedergeburt ausgeschlossen. Nach diesen beiläufigen Bemerkungen kehren wir zu den Behauptungen des Paulus über die Sünde zurück. In dem Begriffe der Sünde liegt die bestimmteste Beziehung auf den Begriff des Gesetzes. Sünde ist nur im Gegensatz gegen das gewußte Gesetz, deßhalb ist die Sünde todt, unwirklich, ohne das Wissen um das Gesetz (Röm. 7, 8); wo kein Gesetz ist, findet deßhalb keine Zurechnung der Sünde statt (5, 13), das heißt: die Sünde erfüllt ihren Begriff als Schuld nur durch die Beziehung auf das Gesetz. Die allgemeine Sündhaftigkeit setzt also das allgemeine Wissen um das Gesetz voraus, und um dieses Zusammenhanges willen mußte Paulus den Begriff des Gesetzes über das mosaische hinaus erweitern. Die Folge der Sünde ist die All-

gemeinheit der Strafe, des Todes (Röm. 5, 12). In dem Begriffe des θάνατος ist zuerst enthalten der leibliche Tod. Dies ergiebt sich aus der deutlichen Rücksicht auf die Erzählung der Genesis in der angeführten Stelle, ferner daraus, daß aus der Allgemeinheit des leiblichen Todes auf das Vorhandensein von Sünde geschlossen wird (5, 14), und endlich daraus, daß auf die Vernichtung der Macht der Sünde in dem göttlichen Reiche auch die Vernichtung des Todes folgen soll (1. Cor. 15, 26. 54). Ferner umfaßt der θάνατος den ewigen Tod, die Verdammniß als endlosen Zustand. Dies folgt aus 2. Cor. 2, 16, wo die Botschaft von Christus für die Erlösten als Macht zum ewigen Leben, für die Verlorenen als Macht zum ewigen Tode (θάνατος εἰς θάνατον) dargestellt wird. Das heißt: dieser Zustand der ἀπολλύμενοι, welcher durch die christliche Predigt an das Licht gestellt wird, ist nur Folge der Sünde jener. Denselben Umfang des Sinnes muß θάνατος 2. Cor. 7, 10 haben, wegen der Parallele mit σωτηρία ἀμεταμέλητος, und Röm. 6, 21—23; 8, 2. 13, wegen der Parallele mit ζωὴ αἰώνιος. Dieser Zustand der ewigen Strafe besteht einerseits in dem endlosen Gefühl derselben, in Trübsal und Angst (Röm. 2, 9), dann aber in der Ausschließung von der Auferstehung der Seligen (1. Cor. 15, 21—23; 1. Theß. 4, 16). Als Folge der Sünde ist endlich das Gefühl der Unseligkeit und die Furcht vor den Strafen mit ihr verbunden, obgleich dies nicht bestimmt als θάνατος bezeichnet wird (Röm. 7, 24; 8, 15. 22. 23). Dagegen ist nicht so klar, ob das sittliche Verderben, durch das nach Paulus das Heidenthum für seine Abkehr von Gott bestraft wurde (Röm. 1, 21 f.), im Allgemeinen mit zur Strafe der Sünde gerechnet und unter den Begriff θάνατος subsumirt wird. Zwar scheint dafür zu sprechen, daß der sittlich Verderbte einfach νεκρός genannt wird (Röm. 6, 13; Col. 2, 13), aber daraus geht doch nicht hervor, ob der Zustand dieses Todes als Strafe für bestimmt vorausgegangene Sünden angesehen wird. Es wird aber noch Gelegenheit gegeben werden, diese Frage bestimmt zu entscheiden.

Der Grund der Sünde wird von Paulus in zweifacher Abstufung gefaßt. Der nächste Grund derselben ist die Beschaf-

fenheit des menschlichen Fleisches, der fernere die Uebertretung Adam's. Der Begriff der σάρξ hat aber eine streitige Bedeutung, da Paulus jenes Wort in verschiedenem Sinne gebraucht. Erstens bezeichnet σάρξ mitunter den gesammten Umfang des menschlichen Wesens, als des Schwachen und Hinfälligen im Gegensatz gegen das Göttliche (Gal. 1, 16; 1. Cor. 15, 50; Eph. 6, 12), und demnach wird die menschliche Abstammung κατὰ σάρκα genannt, sofern ihr eine göttliche Abstammung entgegengesetzt wird (Röm. 1, 3; 9, 3. 5; 1. Cor. 10, 18; Gal. 4, 23. 29). Diese Bedeutung hat aber keine unmittelbare Beziehung auf die Lehre von der Sünde. Der Streit trifft nur die Bedeutung von σάρξ, sofern dieselbe innerhalb des Wesens des Menschen dem πνεῦμα entgegengesetzt ist. Nach den Beziehungen, welche in diesem Begriffe liegen, erhält auch σάρξ verschiedenen Sinn, und es handelt sich dann darum, die Grenze zwischen diesen Bedeutungen festzustellen. Der Begriff des πνεῦμα ist bald das Princip der Wahrheit, bald das Princip des rechten Lebens. Als Gegensatz zu der ersten dieser Bedeutungen bezeichnet σάρξ bei Paulus das der Wahrheit nicht Angemessene, und nur zu einer oberflächlichen äußerlichen Betrachtung Passende. Dieser Sinn ist aber der adverbialischen Formel κατὰ σάρκα nur dann eigen, wenn deren Beziehung auf theoretische Unwahrheit durch einen Adjektiv- oder Verbalbegriff des Wissens, Erkennens u. dergl. ausdrücklich festgestellt ist (1. Cor. 1, 26; 2. Cor. 1, 17; 5, 16; 11, 18). Die entsprechende Bedeutung von σαρκικός (1. Cor. 3, 1) ist durch den Zusammenhang, in welchem dieser Begriff steht, gesichert. Die σάρξ ist aber nicht insofern Quelle der Unwahrheit, als sie selbst ein Organ des Erkennens ist, sondern nur, sofern sie auf den νοῦς einen hemmenden Einfluß hat durch ihre Schwäche und Hinfälligkeit (Röm. 6, 19). Anders verhält es sich, wenn im Gegensatz gegen πνεῦμα, als Princip des rechten Lebens, die σάρξ als Princip und als Sitz der Sünde angesehen wird (Röm. 7, 5. 18. 25; 8, 4. 5; Gal. 5, 19 f.; Eph. 2, 3). Bei der näheren Bestimmung dieses Gedankens tritt der oben berührte Streit der Exegeten ein. Nach Maaßgabe der vorigen Bedeutung von σάρξ lassen die Einen die σάρξ nur mittelbar als Quelle der Sünde erscheinen,

indem dieselbe durch die Hemmung des νοῦς als des geistigen Kernes des Menschen denselben ebenso zur bösen That, wie zur falschen Erkenntniß hintreibe. Daß dies der Sinn des paulinischen Sprachgebrauchs sei, wird nicht nur durch jene Analogie, sondern namentlich auch durch die Reflexion begründet, daß Paulus wohl fleischliche Sünden, nicht aber geistige Fehler, wie er es doch thut (1. Cor. 3, 3; Gal. 5, 19 ff.), auf die σάρξ im unmittelbaren Sinne, als Element des menschlichen Körpers zurückführen könne. Dieser Ansicht steht aber Folgendes entgegen: Erstlich werden dem Begriffe σάρξ, insofern er den Sitz der Sünde bezeichnet, die Begriffe σῶμα und μέλη substituirt (Röm. 6, 6. 12; 7, 5. 23; 8, 13; Col. 2, 11; 3, 5). Hiedurch wird jeder Zweifel daran weggeräumt, daß σάρξ nur im empirischen Sinne und nicht als ideales Moment eines vom νοῦς ausgehenden Processes den sündigen Zustand des Menschen begründet. Ferner wird die σάρξ als Sitz und Kraft der Sünde dem νοῦς einfach entgegengesetzt (Röm. 7, 23. 25), in der Weise, daß der νοῦς als auf das Gute gerichtet erscheint, und die σάρξ das Böse wirken soll, ohne daß dabei der νοῦς betheiligt wäre. Endlich ist namentlich die ἐπιθυμία nicht als gemeinsames Produkt von νοῦς und σάρξ, sondern rein als Wirkung und Thätigkeit der σάρξ dargestellt (Gal. 5, 16. 17). Paulus nimmt auch keinen Anstand, der σάρξ, sofern sie Quelle der Sünde ist, andere geistige Funktionen beizulegen, indem er von φρόνημα τῆς σαρκός (Röm. 8, 6. 7), und von νοῦς τῆς σαρκός (Col. 2, 18) spricht. Im Angesicht dieser Formeln ist es durchaus unbedenklich, daß Paulus den Leib des Menschen als Sitz und Quelle der Sünde angesehen hat, ohne an einen Unterschied sinnlicher und geistiger Sünden zu denken; denn in dieser Hinsicht legte er dem Körper selbst geistige Funktionen bei. So sehr dies nun freilich gegen die moderne Anschauungsweise verstößt, welche bei der Erklärung der Sünde die Einheit der menschlichen Individualität festzuhalten sich bestrebt, und, wenn sie den Leib oder die Sinnlichkeit dabei in Anschlag bringt, sie nur mittelbar durch ihren Reflex in das geistige Centrum des Menschen als Grund der Sünde gelten läßt, so wenig gerechtfertigt wäre es, den klaren Aussprüchen des Paulus gegenüber zu behaupten, derselbe halte die σάρξ nur insofern

für den Grund der Sünde, als dieselbe den νοῦς beschränke. Diese Ansicht hat freilich eine Stütze an der Analogie mit der Stellung der σάρξ in dem theoretischen Processe, und man sucht sie namentlich auch dadurch zu rechtfertigen, daß man an die Incongruenz erinnert, welche in dem nachgewiesenen mittelbaren Verhältniß der σάρξ zur mangelhaften Erkenntniß und in dem von uns als paulinisch angenommenen unmittelbaren Verhältnisse der σάρξ zur Sünde liegen würde. Aber auch nach der entgegengesetzten Ansicht wäre die Lehre des Paulus über die σάρξ von einer Incongruenz begleitet, sofern Paulus die Hinwirkung der σάρξ auf die Erkenntniß als sittlich gleichgültig ansieht, und die sittliche Verschuldung nur bei ihrer Einwirkung auf den Willen und die That annehmen will. Diese Incongruenz zeigt sich deutlich in dem verschiedenen Sinne von σαρκικός (1. Cor. 3, 1—3), indem das Wort einmal durch νήπιος ἐν Χριστῷ erklärt wird, sofern es sich auf die theoretische Fähigkeit bezieht, dann aber sogleich die sittliche Verschuldung ausdrückt. Wenn also die paulinische Lehre von der σάρξ jedenfalls eine Incongruenz in sich schließt, so kann die Rücksicht auf eine solche unmöglich an der Anerkennung des exegetischen Thatbestandes hindern, daß die σάρξ zwar nur mittelbar als Grund der falschen Erkenntniß, aber unmittelbar als Grund der Sünde von Paulus gedacht wird.

In dem sündigen Menschen stehen also zwei Potenzen einander schroff gegenüber, die σάρξ und der νοῦς, oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22. 25), jene als wirksam zur Sünde, dieser dem göttlichen Wesen zugewandt und fähig, das πνεῦμα in sich aufzunehmen. Man muß aber wohl festhalten, daß Paulus ein Vorhandensein des πνεῦμα im Menschen von Natur nicht annimmt. Und wenn man die entgegengesetzte Ansicht aus Gal. 5, 16. 17 erschließen zu können meint, so übersieht man, daß diese Aeußerung, welche das Entgegenwirken der σάρξ und des πνεῦμα im Menschen erwähnt, sich auf Christen, auf Wiedergeborene bezieht, in denen der Geist also nur durch den Eintritt in die christliche Gemeinschaft gesetzt ist. Der Begriff der ψυχή gehört auf die Seite der σάρξ, und repräsentirt das einheitliche, leibliche Lebensprincip als Ergänzung zu dem getheilten σῶμα (1. Theſſ. 5, 23).

Aus diesem Grunde sind ψυχικός und σαρκικός alternirende Begriffe (1. Cor. 2, 14; 3, 1; 15, 44. 45). Dagegen erstreckt sich die oben nachgewiesene Identität von σῶμα und σάρξ nur auf den gegenwärtigen empirischen Zustand des sündigen Menschengeschlechts. Denn Paulus stellt im Gegensatze hiezu ein σῶμα πνευματικόν in Aussicht (1. Cor. 15, 44). Wenn also σάρξ und σῶμα keine absolut nothwendige gegenseitige Beziehung auf einander haben, so fragt es sich, wodurch das σῶμα im gegenwärtigen Zustande ein σαρκικόν ist? Diese Frage führt auf den höherliegenden Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit, auf *die Uebertretung Adam's und deren Folgen.*

Freilich bietet der Abschnitt Röm. 5, 12—21, in welchem sich Paulus über diesen Punkt ausspricht, bedeutende Schwierigkeiten dar, und wie es ausführlicherer exegetischer Mittel bedarf, um zu erkennen, in welchem Umfange Paulus eine Uebertragung der Sünde Adam's auf seine Nachkommen annimmt, so läßt er manche Fragen, die mit diesem Punkte zusammenhängen, völlig unbeantwortet. In Betreff des Urzustandes läßt er in jener Stelle allerdings schließen, daß Adam mit Reinheit und Unvergänglichkeit ausgestattet war, da der Tod erst durch seine Sünde in die Welt eingeführt wurde. Damit läßt sich aber nicht vereinigen, daß er 1. Cor. 15, 47—49 die Vergänglichkeit als wesentliches ursprüngliches Attribut des ersten Adam darstellt, ohne dabei im Sinne der Genesis auf den Einfluß der Sünde zu reflektiren. Derselbe darf auch nicht im Sinne des Paulus ergänzt werden, weil er den beabsichtigten Contrast zwischen der Vergänglichkeit Adam's und der Unvergänglichkeit Christi aufheben würde. Denn wenn dieser Contrast erst von der Sünde Adam's datirt wäre, so würde nicht der ursprüngliche Charakter Adam's, ἐκ γῆς χοϊκός, hervorzuheben gewesen sein [1]). Eben so wenig wie dieser Punkt, wird

1) Es lag nahe, daß Paulus, indem er den Adam als Repräsentanten der Sünde und Vergänglichkeit Christo gegenüberstellte, seine ursprüngliche Reinheit und Unvergänglichkeit aus den Augen verlor, obgleich die Sünde Adam's gerade diesen Zustand voraussetzt. Das Umgekehrte stellt sich in der Lehre der clem. Recognitionen dar. Diese legen das Hauptgewicht auf die ursprüngliche Reinheit und Unvergänglichkeit Adam's, und stellen ihn darum nicht nur mit Christus gleich, sondern identificiren beide. Daraus folgt aber,

es klar, wie Paulus das Motiv der ersten Sünde gedacht hat; sein Interesse ist lediglich auf das Verhältniß der ersten Sünde zur allgemeinen Sündhaftigkeit gerichtet. Der unmittelbare Sinn von Röm. 5, 12 ist freilich zunächst nur der, daß die Sünde Adam's nicht nur für ihn den Tod (als leiblichen und ewigen) nach sich gezogen habe, sondern denselben auch für alle Menschen bewirkt habe. Von einer Uebertragung der Sündhaftigkeit selbst scheint in den ersten Worten des Abschnittes nichts gesagt zu sein, denn der Begriff *θάνατος* kann in Beziehung auf die Nachkommen Adam's nicht mehr bedeuten, als für ihn selbst. Wenn also *θάνατος* das erstemal nur den leiblichen und ewigen Tod bezeichnen kann, so darf man bei der zweiten Erwähnung (*εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*) nicht etwa darunter die allgemeine Sündhaftigkeit mitverstehen. Dies geht auch, wenn wir zunächst die zwischenliegenden Sätze übersehen, aus V. 14 hervor, in welchem nur die allgemeine Verbreitung der Strafe behauptet wird, ohne daß die gewöhnliche Bedingung, nämlich die Uebertretung als allgemeiner Zustand anerkannt würde. Derselbe Gedanke wird nun auch in den folgenden VV. 15 — 18 in verschiedenen Wendungen wiederholt, namentlich in Parallele mit dem Erfolge der Leistung Christi für alle Menschen. Bis zum 18ten Verse also ist nichts Anderes ausgedrückt, als die Verbreitung des Todes als Strafe der einen Sünde auf alle Menschen, und hiemit die entsprechende Anschauung, welche sich schon in jüdischen Apokryphen findet [1]), nicht überschritten. Dagegen tritt nun im 19ten Verse der neue Gedanke auf, daß durch die Sünde Adam's die Menschen

---

daß, mit Ignorirung der Geschichte vom Sündenfall, der Anfang der Sünde erst in die achte Generation nach Adam verlegt wird (I, 29). Vgl. Hilgenfeld, die clem. Recogn. S. 96.

1) Sap. Sal. 2, 23. 24: *Ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.* Sirac. 25, 24: *Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες.* IV Esra 7, 18—20: Quid prodest nobis, nos omnes vivere in tristitia, et mori insuper exspectantes punitionem? O Adam quid fecisti? Si enim tu non peccavisses, utique non evenisset nobis hoc malum. (Nach der äthiop. Uebersetzung bei Gfrörer, Proph. pseudepigr. vet. Die lateinische Uebersetzung hat an dieser Stelle: non est factus solius tuus casus, sed et noster, qui ex te advenimus).

zu Sündern gemacht worden sind, ebenso, wie sie durch den Gehorsam Christi zu Gerechten gemacht werden. Hiebei entsteht nur die Frage, ob Paulus diesen Satz schon vom Anfange des Abschnittes an im Auge gehabt hat, das heißt, ob wir Grund haben vorauszusetzen, daß in dem Begriffe θάνατος, mit welchem er die Folgen der Sünde Adam's für die Menschen bezeichnet, auch die Uebertragung der Sündhaftigkeit mitenthalten ist. Diese Frage wird aus den bisher übergegangenen Sätzen des 12ten und 13ten Verses zu entscheiden sein, und hauptsächlich kommt es auf das logische Verhältniß an, welches durch die Formel ἐφ' ᾧ zwischen den Sätzen ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν und πάντες ἥμαρτον ausgedrückt ist. Die gewöhnliche, jetzt fast allgemein herrschende Erklärung ist die, daß die Allgemeinheit des Todes ihren Grund in dem Sündigen Aller habe, daß der allgemeine Tod das Ziel, der Erfolg davon sei, daß πάντες ἥμαρτον. Gegen diese Erklärung sind aber folgende wichtige Bedenken. Bei derselben würde ein einfacher Widerspruch mit dem Sinne des Haupttheils von V. 12 eintreten, in welchem ja eine Allgemeinheit des Todes auf Grund der Einen Sünde Adam's ausgesagt ist. Wenn nun aber dieser Satz etwa durch den anderen corrigirt werden sollte, daß vielmehr die Sünde Aller den allgemeinen Tod nach sich gezogen hätte, so ist nicht zu begreifen, wie jener erste Gedanke in allen folgenden Versen wiederkehren kann. Ferner wird aber jene Erklärung auch durch die folgenden Verse 13 und 14 unmöglich gemacht. Paulus erkennt nämlich in der Allgemeinheit des Todes in der Periode zwischen Adam und Moses keineswegs eine Folge der Sünde, welche in derselben herrschte, weil, wenn auch solche vorhanden war, sie bei dem Mangel eines Gesetzes und der Unmöglichkeit der Zurechnung nicht als Grund des Todes, der Strafe anzusehen sein soll. Wenn also nach seinem Sinne der Tod in jener Periode nur herrschte trotz der Sünde, welcher zum Begriff der Sünde der Begriff der Zurechnung und der Straffähigkeit mangelte, so kann er nicht unmittelbar vorher in dem πάντες ἥμαρτον den Grund davon haben bezeichnen wollen, daß ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν. Wenn nun aber eben diese Folge ausdrücklich

an die Eine Sünde Adam's angeknüpft ist, so bürdet jene Erklärung dem Paulus sowohl eine überflüssige Motivirung, als auch einen völligen Widerspruch auf. Die einzig richtige Deutung ist von Rothe gegeben [1]). Die Formel ἐφ' ᾧ stellt den Satz πάντες ἥμαρτον nicht als Grund des allgemeinen θάνατος, sondern als erklärende Bestimmung des Begriffs θάνατος dar: Als Folge der Sünde Adam's ist der Tod über alle Menschen gekommen, und zwar bestimmt in der Weise, daß Alle in Sünde verfielen. Um der grammatischen Möglichkeit dieser Erklärung willen ist es nicht einmal nöthig, die Formel ἐφ' ᾧ in ἐπὶ τούτῳ ὥστε aufzulösen, wie Rothe thut. Es ist völlig gerechtfertigt, das Pronomen auf θάνατος zu beziehen, und mit einfacher Festhaltung des Sinnes der Präposition die allgemeine Sünde als die Erscheinung anzusehen, welche auf dem Begriffe des Todes beruht. Das heißt: in der allgemeinen Sünde stellt sich der Tod dar, der als Strafe für die Sünde Adams zugleich auf alle seine Nachkommen übergegangen ist. Zu diesem Gedanken passen nun der 13. und 14. Vers vollkommen. Wenn nämlich in der Periode bis zum Gesetze sowohl die Sünde, als der leibliche Tod allgemeiner Zustand der Menschen waren, ohne daß doch bei dem Mangel des Gesetzes und der Zurechnung weder der Tod als Strafe der gleichzeitigen Sünde, noch die Sünde selbst im vollen Sinne als Sünde, als freiwillige Uebertretung des Gesetzes angesehen werden kann, so kann jene unvollkommene Form der Sünde nur als Folge der Uebertretung Adam's anerkannt werden. Sie wird daher als Merkmal des Todes, der Strafe, die nicht blos Adam, sondern auch seine Nachkommen trifft, bezeichnet. Durch den Zusatz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον wird also dem Begriffe des θάνατος, insofern er die Nachkommen Adam's betrifft, ein weiterer Sinn gegeben, als jener Begriff in Beziehung auf Adam selbst hat. Und dieser specielle erweiterte Sinn, zu dessen Annahme wir von anderen Seiten her nicht genug Ursache hatten, begleitet das Wort θάνατος offenbar auch in

1) Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. Wittenb. 1836.

den folgenden Versen 15 und 17, bis er im 19ten noch einmal klar ausgesprochen wird. Die Form, in welcher dies geschieht, stimmt auch ganz mit der von uns gegebenen Erklärung des 12ten Verses überein. Wenn durch den Ungehorsam Adam's die Menschen zu Sündern gemacht worden sind (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν), so ist hiemit ebenso die Freiwilligkeit der Sünde ausgeschlossen, wie darin, daß das Sündigen als Folge und Strafe der Uebertretung Adam's über die Menschen gekommen ist. Freilich ist es eine Incongruenz, daß Paulus sonst den Begriff der wirklichen Sünde nur in der Uebertretung des gewußten Gesetzes sieht, und hier dessen ungeachtet etwas als Sünde anerkennt, welchem dieser wesentliche Charakter fehlt. Allein um dieser Incongruenz willen ist nicht unsre Auslegung unrichtig, sondern eine richtige Auslegung muß an diesen, wie an anderen Punkten Unfolgerichtigkeiten nachzuweisen sich nicht scheuen, wenn der Buchstabe dazu zwingt. Weiter ließe sich noch fragen, aus welchen Motiven der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit sich mit dem Begriff des θάνατος verknüpfte? Auch sonst nämlich bezeichnet Paulus den Zustand der Sünde durch νεκρός (Röm. 6, 13; 7, 10. 11; Col. 2, 13), und dies wird nicht gerade daher rühren, daß die Wirkung zugleich die Ursache ausdrückt. Vielmehr wird durch die eben erörterte Darstellung das wahrscheinlich, daß Paulus darum die allgemeine Sündhaftigkeit an den Begriff des θάνατος band, weil die σάρξ durch den θάνατος vergänglich und schwach wurde, und den Menschen zur Abwendung vom göttlichen Zwecke hintrieb. Auf diese Weise wäre der Zusammenhang zwischen dem näheren und ferneren Grunde der allgemeinen Sündhaftigkeit, zwischen dem Zustande der menschlichen σάρξ und der Sünde Adam's hergestellt, und die zuerst nur empirisch behauptete Allgemeinheit der Sünde durch die Zurückführung auf einen obersten Grund auch als nothwendig dargestellt.

Zur Feststellung des Begriffes des Gesetzes im Sinne des Paulus ist vor Allem von Bedeutung, daß er nirgends einen wesentlichen Unterschied zwischen dem ethischen und dem ceremoniellen Theile des mosaischen Gesetzes bemerklich macht. Wo er von demselben spricht, meint er stets das ganze Gesetz, wenn

er sich auch in widersprechender Weise in verschiedenen Briefen darüber äußert. Freilich sieht man seinen Aeußerungen im Galaterbrief an, daß sie durch die vorherrschende Rücksicht auf die ceremoniellen Theile des Gesetzes geleitet werden, indem er das mosaische Gesetz als στοιχεῖα τοῦ κόσμου dem Heidenthume gleichstellt (4, 3. 9), und dasselbe als etwas Fleischliches und Widergeistiges bezeichnet (3, 3). Andrerseits überwiegt in den Behauptungen des Römerbriefes die Rücksicht auf die ethische Seite des Gesetzes so, daß das Ceremonialgesetz aus den Augen gelassen wird, ohne daß aber irgend ein Merkmal vorliegt, daß es absichtlich ausgeschlossen sei. Dies zeigt sich schon in der Gleichstellung des mosaischen Gesetzes mit dem inneren Gesetze des Bewußtseins (2, 14. 15), in welchem nichts dem Ceremonialgesetze Analoges enthalten sein kann. Ausdrücklich heißt aber dann das Gesetz geistig, Gott angemessen (ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, 7, 14) und dazu bestimmt, Leben und Seligkeit zu gewähren (ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, V. 10). Wir müssen es wiederholen, der Widerspruch dieses Satzes mit den aus dem Galaterbrief angeführten läßt sich nicht dadurch wegschaffen, daß man die Aeußerungen des Römerbriefs lediglich auf das Sittengesetz, und die des Galaterbriefes ausschließlich auf das Ceremonialgesetz bezieht, denn die ausdrückliche Scheidung beider ist dem Paulus fremd, und er meint an beiden Orten einfach den ganzen νόμος. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß Paulus jenen Unterschied im Gedanken unwillkührlich anticipirte, indem er dem ganzen Gesetze solche Prädicate verlieh, welche bei folgerechter Betrachtung nur dem einen oder dem anderen seiner Theile zukamen. Von Einfluß auf die weitere Entwickelung der paulinischen Lehre ist übrigens die angegebene Differenz zwischen den beiden Briefen nicht, denn auch im Galaterbrief wird die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung nicht aus dem materiellen Inhalt desselben, sondern ebenso, wie im Römerbrief, aus dem nothwendigen Verhältniß des Subjekts zum Gesetze abgeleitet. Dagegen ist die Unentschiedenheit des Paulus über den Unterschied der beiden Theile des Gesetzes im Verhältniß zu der späteren Behandlung dieser Frage innerhalb der paulinischen Schule von bedeutendem Interesse.

Wenn nun also Paulus, gemäß seiner Anerkennung des göttlichen und geistigen Inhaltes des mosaischen Gesetzes (Röm. 7, 14), den Satz anerkennt, daß die Beobachter desselben vor Gott gerecht sein werden (Röm. 2, 13: *οὐχ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται*), **wie kommt er zu der Behauptung, daß eine Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes nicht stattfinde** (*ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 20; *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, Gal. 2, 16)? Der Grund ist, **daß die Menschen als Sünder den Willen Gottes im Gesetze nicht befolgen können.** Vielmehr bleibt die Kluft zwischen der Sünde und der Pflicht, das Gesetz zu befolgen, unausgefüllt. In dem Abschnitt Röm. 7, 7—25 beschreibt Paulus diese Thatsache als seine eigene Erfahrung, und zwar, wie schon bemerkt ist, in einem solchen Umfange, daß er jede gute, dem Gesetze angemessene That in Abrede stellt. Wenn er nun freilich in anderen Aeußerungen diese Darstellung einschränkt, indem er gesetzmäßige Handlungen auch bei dem Sünder anerkennt, so besteht dessen ungeachtet die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzeswerke. Denn nach der alttestamentlichen Regel, daß verflucht sei, wer nicht **alle** Gesetze halte (Gal. 3, 10), deutet er an, daß eine nur partielle Gesetzeserfüllung, welche allein ein Sünder erreicht, doch auch nicht die Gerechtigkeit erwirbt. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, daß das Gesetz, welches zwar dazu bestimmt ist, das Leben zu geben (Röm. 7, 10), diese seine Aufgabe erreiche. Das Gesetz kann nicht Leben geben (Gal. 3, 21). Neben diese eigentlichen Kernbeweise treten nun freilich als Unterstützung alttestamentliche Beweise für die Rechtfertigung durch den Glauben (Hab. 2, 4, vgl. Gal. 3, 11; Röm. 1, 17), namentlich wird das Verhältniß des Abraham zum Gesetze und zu der ihm gegebenen Verheißung gegen die Geltung der Rechtfertigung durch das Gesetz aufgestellt (Röm. 4, Gal. 3, 14—18); die Bedeutung dieser Beweise wird aber bei der systematischen Darstellung der paulinischen Lehre erst an einer späteren Stelle erkannt werden können.

Auf demselben Wege, auf welchem also Paulus die Unmög-

lichkeit der Rechtfertigung des Sünders durch das Gesetz dargethan hat, kommt er aber zu anderen Bestimmungen über die positive Zusammengehörigkeit von Sünde und Gesetz, in welchen sich seine Lehre darüber vollendet. Wir kennen schon die nothwendige Beziehung, welche Paulus zwischen den Begriffen „Sünde und Gesetz“ annimmt, daß die Sünde nur wirklich ist durch das Wissen des Gesetzes (*χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά* Röm. 7, 8), daß die Sünde keine Zurechnung erfährt, wenn kein Gesetz vorhanden ist (*ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, 5, 13), daß, wo kein Gesetz ist, auch keine Uebertretung stattfindet (*οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* 4, 15). Hieraus folgt, daß, wenn auch die reale Möglichkeit der Sünde ohne Rücksicht auf das Gesetz in der menschlichen *σάρξ* vorhanden ist, die wirkliche Sünde erst vermittelst der Bekanntschaft mit dem Gesetze eintritt. War die Sünde ohne das Gesetz todt, schlummernd (Röm. 7, 8), so lebt sie durch das Gesetz auf (V. 9), tritt in Wirklichkeit, und wird durch dasselbe gereizt und gesteigert (*τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, τὰ διὰ τοῦ νόμου* V. 5). Daher kommt es denn, daß das Gesetz, dessen Bestimmung zur Seligkeit Paulus sehr wohl kennt (V. 10), für den sündigen Menschen als die sündeerweckende Kraft sich darstellt (*ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*, 1. Cor. 15, 56), und sofern der Tod die Folge der Sünde ist, das Geschäft der Gesetzgebung des Moses als *διακονία τοῦ θανάτου* erscheint (2. Cor. 3, 7). Endlich ist aus dieser Form der Zusammengehörigkeit von Gesetz und Sünde der Satz zu verstehen: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* (Röm. 4, 15). Mit dieser Anschauung ist es dem Paulus so sehr Ernst, daß er die Hervortreibung der Sünde durch das Gesetz geradezu in den göttlichen Weltplan hineinverlegt. D a s G e s e t z i s t g e g e b e n, u m d i e S ü n d e h e r v o r z u t r e i b e n u n d z u v e r m e h r e n (*νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* Röm. 5, 20; *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ νόμος* Gal. 3, 19). Freilich ist damit nicht das letzte Ziel des göttlichen Rathschlusses gemeint; vielmehr weist schon die Kehrseite des eben ausgeführten Gedankens über denselben hinaus. Wenn nämlich einerseits das Gesetz sich als fortwährender Reiz zur Sünde darstellt, so ist es andererseits ein Reizmittel des Schuld-

bewußtseins, welches in gleichem Schritte mit der Sünde die Reue und die Sehnsucht nach Erlösung erweckt. In diesem Sinne bewirkt das Gesetz nicht die Sünde, sondern die Erkenntniß der Sünde, natürlich als etwas, was nicht sein soll (Röm. 3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας). Wir dürfen wohl an diese beiden faktisch ineinander verflochtenen Beziehungen des Gesetzes zur Sünde denken bei dem Satze des Paulus: ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24). Sofern das Gesetz die Erlösungsbedürftigkeit einschärft, ist jener Satz wohl keinem Zweifel unterworfen, aber er ist auch so gemeint, daß das Gesetz die Sünde stets vermehrt und dadurch das Gefühl der Sehnsucht nach Befreiung nothwendig macht. Christus selbst ist τὸ τέλος τοῦ νόμου (Röm. 10, 4). Denn, wenn die wesentliche Bedeutung des Gesetzes nicht in der Bewirkung der Gerechtigkeit, sondern in der Bewirkung der Sünde liegt, so müssen die Menschen, sofern sie durch Christus von der Sünde erlöst werden, auch außer Beziehung zum Gesetze gestellt werden; daher sagt Paulus von sich, er sei als Christ dem Gesetze gestorben (Gal. 2, 19; Röm. 7, 6), sofern weder er für das Gesetz vorhanden, noch das Gesetz für ihn von Bedeutung ist, da es in dem Erlösten eine Wirksamkeit weder zur Sünde noch zur Rechtfertigung ausüben kann.

Auf dieser Theorie ruht also die Stellung, welche Paulus gegen das mosaische Gesetz einnahm, nämlich sein Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit der jüdischnationalen Sitten im Bereiche des Christenthums. Wir sehen, daß ihn dabei keineswegs eine ausdrückliche Geringschätzung des Ceremonialgesetzes, als ob dasselbe nicht göttlichen Ursprunges sei, leitete. Sondern, wenn auch der Galaterbrief einen Schein davon darbietet, so findet sich nicht nur nirgends eine bestimmte Unterscheidung der beiden Seiten des mosaischen Gesetzes, sondern Paulus lehnt die rechtfertigende Bedeutung der sittlichen Gesetzeswerke ebenso ab, wie die der ceremoniellen Pflichten. Seine Opposition gegen das mosaische Gesetz beruht überhaupt nicht auf materieller Kritik gerade des mosaischen Gesetzes, sondern auf formeller Kritik des Begriffes des Gesetzes,

um deren willen er jedes Gesetz für unfähig erklärt haben würde, die Gerechtigkeit zu bewirken. Dieser Umstand ist von der größten Wichtigkeit im Verhältniß zu der Stellung, welche sich die spätere paulinische oder paulinisirende Richtung zum mosaischen Gesetz gab, und allein von diesem Punkte aus ist eine Orientirung über die Partheiverhältnisse des zweiten Jahrhunderts möglich.

III. Der Glaube und die Rechtfertigung.

Da die Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes sich als eine Unmöglichkeit bewiesen hat, so tritt an ihre Stelle die Gerechtigkeit durch den Glauben (Gal. 2, 16; Röm. 1, 17; 3, 22). Was ist aber der Glaube im Sinne des Paulus? Die Antwort hierauf ist durchaus nicht einfach, weil Paulus selbst den Begriff des Glaubens nicht, wie es im Hebräerbrief (11, 1) geschieht, definirt hat. Zunächst fragt es sich, ob der Glaube etwas Objektives oder etwas Subjektives ist. Der Gedanke an den ersteren Fall wird durch zwei Stellen des Galaterbriefes nahegelegt[1]), wenn wir dieselben auch nicht so verstehen dürfen, daß unter der *πίστις* eine Glaubensregel, ein System von Bestimmungen der Wahrheit gemeint sei. Allein nicht nur im Römerbrief, sondern auch in anderen Abschnitten des Galaterbriefes wird jener Begriff durchaus als etwas Subjektives behandelt, namentlich folgt diese Anschauung aus dem fortlaufenden Gegensatz mit *ἔργα νόμου*. Wenn die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* sich als unmöglich darstellt, so muß in der *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* die *πίστις* ebenso eine subjektive Thätigkeit oder einen Zustand bezeichnen, als in den *ἔργα νόμου* etwas Subjektives gefordert wurde. Die objektive Bedeutung von *πίστις* kann also nur eine abgeleitete sein, und zwar läßt sich jene erste Stelle leicht dahin verstehen, daß *πίστις* als kürzerer Ausdruck für Verkündigung des Glaubens steht, die andere Stelle dahin, daß *πίστις* als ein Vielen gemeinsamer Zu-

1) Gal. 3, 2: *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* V. 23: *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα.*

stand gemeint sei. Sofern also die Deutung von πίστις zunächst darauf einzugehen hat, daß sie Thätigkeit oder Zustand eines Subjekts sei, fragt es sich, wie weit in den Briefen des Paulus die psychologische Bestimmung jenes Begriffes reicht. Hiefür finden sich freilich nur indirekte, und durchaus nicht zureichende Angaben. Indem πίστις in Gegensatz zu ὁμολογία gestellt wird (Röm. 10, 9), erkennt man, daß sie etwas Innerliches ist. Aus dem Gegensatze zu διστάζειν und διακρίνεσθαι (Röm. 4, 19. 20; 14, 1. 23) folgt, daß sie eine stetige und nicht wandelbare Gemüthsbeschaffenheit ist; aus dem Gegensatze zu εἶδος (2. Cor. 5, 7), daß sie Uebersinnliches zum Gegenstande hat. Namentlich fehlen alle Andeutungen über das Verhältniß der πίστις zu den sonst von Paulus gebrauchten psychologischen Kategorieen. Ferner ist das Verhältniß der πίστις zur γνῶσις für Paulus gar kein Problem. Man irrt sehr, wenn man die Sätze aus dem ersten Capitel des ersten Corintherbriefes über die göttliche Thorheit und die menschliche Weisheit auf den Gegensatz von Glauben und Wissen im modernen psychologischen Sinne reducirt. Jener Gegensatz ist nur als ein logisch-historischer zu verstehen, und daß Paulus das Wissen nicht als beschränkte Verstandesthätigkeit unter den Glauben stellt, lehrt seine Ausführung 1. Cor. 2, 10—12. Aber ebensowenig giebt er eine positive Entscheidung über den Ort beider Funktionen, wenn er in anderen Stellen πίστις und γνῶσις coordinirt (1. Cor. 12, 8, 9; 13, 2. 7. 8). Nach dieser Seite hin ist also der Begriff des Glaubens bei Paulus keineswegs entwickelt, einen Aufschluß kann deßhalb nur die Darstellung des Inhaltes des Glaubens gewähren.

Der Glaube ist seinem Inhalte nach im allgemeinsten Sinne πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22; Gal. 2, 16. 20; 3, 22. 26; Phil. 3, 9; Col. 2, 5). Bestimmter ist er als πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ bezeichnet (Röm. 3, 25) und in der bestimmtesten Formel als πίστις ἐπὶ [θεὸν] τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Röm. 4, 24. 25). In diesem Satze treten drei Momente auseinander, der Zweck, nämlich die Wegschaffung der παραπτώματα und die Bewirkung der δικαίω-

σις, die Mittel, der Tod und die Auferstehung Jesu, die Ursache, nämlich die Veranstaltung durch den Vater. In der Verbindung dieser drei Punkte stellt sich die Versöhnung der Menschen mit Gott dar, deren Erfolg, die Gerechtigkeit der Menschen, wegen ihrer letzten Ursache als δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet wird (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3; 2 Cor. 5, 21), während die nicht zu erreichende Gerechtigkeit durch die Werke des Gesetzes eine ἰδία δικαιοσύνη gewesen wäre. Die Versöhnung ist also Inhalt und Gegenstand des Glaubens. In derselben tritt nun der negative Zweck, die Wegschaffung der Sünde, darum ganz besonders hervor, weil die Anerkennung und Beurtheilung der Macht der Sünde den Paulus nöthigte, die Rechtfertigung durch die Gesetzeswerke als unmöglich zu verwerfen. Nach Maaßgabe dieses vorwiegenden negativen Zweckes wird die durch Christi Vermittelung bewirkte δικαίωσις als Loskaufung von der Macht der Sünde (ἀγοράζειν Gal. 3, 13; 1. Cor. 6, 20; 7, 23), ferner als Befreiung (Röm. 3, 24; 1. Cor. 1, 30; Col. 1, 14), als Umwandelung der Feindschaft in Freundschaft gedacht (καταλλαγή, Röm. 5, 10; 2. Cor. 5, 20). Wir verfolgen zuerst den Gedankengang des Paulus, in welchem er die Erlösung von der Sünde durch den Tod Christi von der Veranstaltung Gottes herleitet. Hiefür ist der Abschnitt Röm. 3, 21—26 zu Grunde zu legen, und da wir den objektiven Zusammenhang der Versöhnung zu erforschen suchen, so lassen wir alle Hindeutungen dieses Abschnitts auf den Glauben, auf dessen Inhalt es uns ankommt, bei Seite. Die ἀπολύτρωσις ἐν Ἰ. Χρ., wird dadurch bewirkt, daß Christus ἱλαστήριον ist, dies ist er aber nur in dem Tode, der als von Gott gewollt, und herbeigeführt anzusehen ist. Bei der Frage, wie diese Veranstaltung Gottes zu verstehen sei, tritt nun aber die Antinomie ein, daß einerseits die Gnade, andererseits die Gerechtigkeit Gottes als die Mächte bezeichnet werden, welche die Erlösung durch den Tod Christi bewirken (τῇ αὐτοῦ χάριτι V. 24, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, V. 25). Hiemit hängt zusammen, daß während durch die Wirksamkeit der Gnade zur Rechtfertigung der Menschen der Werth der Gesetzeswerke und damit des Gesetzes ausgeschlossen ist, da die Menschen umsonst

gerecht gemacht werden, — Paulus doch behauptet, daß durch den Glauben, als das der Gnade Correspondirende, das Gesetz nicht vernichtet, sondern aufgerichtet werde (V. 31). In der Lösung jener ersten Antinomie zwischen der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes in Hinsicht auf den Tod Christi besteht die Dialektik der Versöhnungslehre. Zunächst kommt es darauf an, das Recht der Gnade Gottes überhaupt gegen die Ansprüche seiner Gerechtigkeit an den Menschen sicher zu stellen. Denn in der Anordnung, daß der Mensch durch die Werke des Gesetzes gerecht werde, ist der Begriff der göttlichen Gnade durchaus unberücksichtigt. Die Methode nun, welche Paulus zu dem Zwecke verfolgt, um eine Wirksamkeit der göttlichen Gnade unabhängig von der dem Gesetzesinstitut entsprechenden Gerechtigkeit nachzuweisen, ist die historische. Dem historischen Rechte der Gerechtigkeit stellt er das höhere historische Recht der Gnade entgegen. Wenn nämlich dem Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde, so folgt daraus, daß von Seiten Gottes nur nach Gnade gehandelt ist, weil seiner Gerechtigkeit nur durch Gesetzeswerke Genüge geschehen wäre (Röm. 4, 3—5). Hiedurch steht eine Wirksamkeit der göttlichen Gnade vor dem Eintritte des mosaischen Gesetzes und vor der damit correspondirenden Ausübung der göttlichen Gerechtigkeit fest. Daraus folgt dann aber, daß die Verheißung, welche Gott dem Abraham für seine Kinder gab, nicht abhängig ist von der Unterwerfung der Nachkommen Abraham's unter das Gesetz, sondern für dieselben nur gilt, sofern sie durch den Glauben ihre Nachkommenschaft beweisen. Denn Abraham empfing jene Verheißung, ehe er selbst durch die Vollziehung der Beschneidung sich dem Gesetze unterworfen hatte, also kann die in diesem Akte ausgedrückte Unterwerfung unter das Gesetz auch für seine Nachkommen nicht als Bedingung gelten, unter welcher allein sie in den Besitz der Verheißung gelangen können. Wenn also die Vollziehung der dem Abraham gegebenen Verheißung lediglich davon abhängt, daß seine Nachkommen ihm im Glauben gleich werden, so ist in dem Zusammenhange der Verheißung mit ihrer Erfüllung ein von der göttlichen Gerechtigkeit und der Erfüllung des Gesetzes unabhängiges Gebiet der göttlichen

Gnade gefunden (V. 10—16). Denn wenn auch das Gesetz zwischen die Verheißung und ihre Erfüllung eintrat, so ist damit dieselbe keineswegs beeinträchtigt oder ungültig gemacht (Gal. 3, 17). Als die dem Abraham gegebene Verheißung sieht nun Paulus die Rechtfertigung und Beseligung aller Völker durch den Glauben an (Gal. 3, 14; Röm. 3, 11). Und wenn die inzwischen eintretende Herrschaft des Gesetzes die Verheißung zu unterbrechen scheint, so giebt er zu bedenken, daß vielmehr das Gesetz sowohl durch Vermehrung der Sünde (Gal. 3, 19), als durch Erweckung der Sündenerkenntniß und Reue (Röm. 3, 20), die Vollziehung der Verheißung negativ wie positiv vorbereitete (Gal. 3, 24). Nach jener Rechtfertigung Abraham's durch seinen Glauben erscheint nun in dem Tode Christi eine Veranstaltung der freien Gnade Gottes und zwar das Mittel zur Beseligung der Völker. Christus nämlich, als der von der Sünde freie Sohn Gottes (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; 2. Cor. 5, 21)[1] kann den Tod nicht verschuldet, also denselben nicht als Strafe für seine Sünden erduldet haben. Wenn er ihn aber dennoch erlitten hat, so hat er sich anstatt der Menschen dem Fluche des Gesetzes unterworfen (Gal. 3, 13), und anstatt ihrer eine Sühne geleistet, zu der ihn Gott bestimmt hat (Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον). Diese ganz außerordentliche Veranstaltung steht in derselben Reihe mit jenem Beweise der göttlichen Gnade, auf welchen sich Abraham's Glaube bezog, nämlich mit der Bewirkung der Fruchtbarkeit Sarah's in ihrem hohen Alter (Röm. 4, 17—22).

Der von Gott veranstaltete Tod Christi steht aber insofern höher als jener Akt der göttlichen Gnade, weil in ihm auch die göttliche Gerechtigkeit ihre Befriedigung findet. Und allein hiedurch wird der Tod Christi das Mittel der Vollziehung der Verheißung. Die Gerechtigkeit Gottes erheischt

---

1) Paulus stellt Christus als praeexistentes Wesen (2. Cor. 8, 9; Gal. 4, 4) und als Weltschöpfer (1. Cor. 8, 6) dar. Diese Vorstellungen an diesem Punkte weiter zu verfolgen liegt außer unserem Plane, da die verschiedenen Formen der Christologie in der Entwickelung des Christenthums zur altkatholischen Kirche hin erst in dem Gegensatz derselben gegen die Gnosis Bedeutung gewinnen.

nämlich von den Menschen entweder die Erfüllung des Gesetzes, oder Strafe. Die Erduldung der Strafe befreit von der Verschuldung (Röm. 6, 7), aber die Strafe der Sünde ist der Tod (Röm. 5, 12. 15; 6, 23). Wenn nun Gott diese Strafe an allen Menschen, welche ja sämmtlich Sünder sind (Röm. 3, 23), vollzöge, so läge darin die Vernichtung des Geschlechtes und die Unmöglichkeit, an demselben die dem Abraham gegebene Verheißung zu erfüllen. Deßhalb hat Christus die Strafe erlitten, welche eigentlich jeder Mensch hätte erdulden müssen, und indem er der Strafe anstatt der Menschen sich unterworfen hat (Gal. 3, 13; 2. Cor. 5, 21), hat er der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan. Dies ist bestimmt Röm. 3, 25 ausgesprochen, wenn es heißt, Gott habe Christus zum *ἱλαστήριον* gemacht *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὑτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτιῶν*. Während Gott früher die Sünden übersah, das heißt, die Strafe für dieselben nicht vollzog, so hat er darin seine Gerechtigkeit gezeigt, daß er Christus anstatt der Menschen sterben ließ. Diese Idee der Stellvertretung legt Paulus aber nicht nur in den Begriff des Sühnopfers, sondern derselbe ist auch klar in der Anwendung des Bildes des Loskaufens auf das Verhältniß des Todes Christi zu den Menschen (Gal. 3, 13; 4, 5; 1. Cor. 6, 20; 7, 23) und in der Formel *ἀποθανεῖν ὑπὲρ* (Röm. 5, 6; Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 21) ausgedrückt. Die Folge dieses stellvertretenden Leidens ist für die Menschen die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (Col. 1, 14). Sofern also den Menschen die Strafe erspart wird, rechnet Gott denselben die Sünde nicht als strafwürdig an (2. Cor. 5, 19), und sofern die Strafe der Menschen von Christus abgebüßt ist, sind dieselben nach der oben angeführten Regel, daß die Erduldung der Strafe die Gerechtigkeit herstellt (Röm. 6, 7), selbst gerecht geworden (2. Cor. 5, 21).

Dieser Zusammenhang der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes mit dem Tode Christi bildet den Inhalt des Glaubens, welcher den Menschen als Gerechtigkeit angerechnet wird, ebenso, wie der Glaube des Abraham ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Einer näheren Ansicht bietet aber dieser Begriff bedeutende logische

Widersprüche dar, und diese hervorzuheben ist das Recht und die Pflicht des Darstellers des paulinischen Lehrbegriffs, weil Paulus selbst bei dieser Darstellung nicht stehen bleibt, sondern sie im Römerbriefe selbst rektificirt. Erstens ist kein Band der Nothwendigkeit zwischen dem Glauben, seinem Inhalt und seinen Folgen. Der Glaube an den Tod Christi in der bestimmt angegebenen Form ist nach der Darstellung des Paulus ganz parallel mit dem Glauben des Abraham. Die Thatsache, an welche sich dieser knüpfte, ist, wie Paulus ausführt, die durch Gott bewirkte Fruchtbarkeit der Sarah in ihrem hohen Alter; der ideelle Kern dieser Thatsache ist aber, wie Paulus ausdrücklich bemerkt, die Allmacht Gottes (Röm. 4, 17. 21). Also ist auch die Gnade, welche den Tod Christi, den neuen Gegenstand des Glaubens, veranstaltete, nichts weiter als die Allmacht Gottes. Die Allmacht ist ja aber immer frei gegen ihre eigenen Aeußerungen; wenn also in dem Tode Christi ein Beweis derselben vorliegt, so ist damit gesagt, daß dieselbe ebenso gut eine andere Thatsache als Objekt des Glaubens hätte setzen können. Ferner ist auch die Folge des Glaubens nicht nothwendig an den gerade vorliegenden Beweis der Allmacht Gottes gebunden. Wenn der Glaube an den Tod Christi als Gerechtigkeit von Gott angerechnet wird, so ist damit zugestanden, daß derselbe nicht wirklich Princip der Gerechtigkeit ist, sondern daß jene Folge nur durch den Willen, durch die Allmacht Gottes an ihn geknüpft ist; also liegt in dem Inhalte des Glaubens, dem Tode Christi, Nichts, was an und für sich dem Glauben jene Folge gäbe. Wenn also sowohl der Inhalt als die Folge des Glaubens nur durch die Allmacht Gottes bewirkt ist, so fehlt die Nothwendigkeit in dem Verhältniß des Glaubens zu seinem Inhalte, wie zu seiner Folge. Darum ist auch ferner die Durchführung der göttlichen Gerechtigkeit an dem Inhalte und den Folgen des Glaubens eine nur scheinbare. Die Idee des stellvertretenden Todes, in welcher eine Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes sich darstellen sollte, ist in Wirklichkeit ein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit. Denn diese fordert die Bestrafung der Schuldigen, und widerstrebt

der Bestrafung eines Unschuldigen. Wenn also die absolute Zweckmäßigkeit des Todes Christi gegenüber der göttlichen Allmacht durch die zugleich in ihm erfolgende Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes bewiesen werden sollte, so zeigt sich vielmehr, daß die Uebertragung der Strafe vieler Schuldigen auf einen Unschuldigen dem Begriffe der Gerechtigkeit nicht entspricht. Eben so wenig stimmen die Ansprüche der göttlichen Gerechtigkeit mit der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit. Entweder ist der Glaube wirkliches Princip des gottgemäßen Lebens, so ist er wirklich Gerechtigkeit, und bedarf nicht eines besonderen Willensaktes Gottes, um als Gerechtigkeit zu erscheinen, — oder er ist nicht wirklich Princip der Gerechtigkeit, so widerspricht es der göttlichen Gerechtigkeit, ihn als etwas gelten zu lassen, was er nicht ist. Mit der bisher entwickelten Bestimmung des Begriffs des Glaubens ist aber namentlich nicht ausgeschlossen, daß der Glaubende, dessen Sünden ihm nicht zugerechnet werden, und dessen Glaube ihm als Gerechtigkeit angesehen wird, nicht fort und fort sündige. Der Inhalt des Glaubens besteht in einem Vorgange zwischen Gott und Christus, der den Menschen nicht unmittelbar berührt, und in der psychologischen Seite des Glaubens liegt nichts, was die Fortdauer der Sünde in dem Gläubigen aufhöbe. Zwar hebt Paulus die Unwandelbarkeit und Stärke des Glaubens Abraham's hervor (Röm. 4, 18—20), aber weder hat er direkt, noch indirekt angedeutet, daß bei solcher Gemüthsstimmung keine Sünde mehr vorkommt. Wenn nun freilich Gott nichtsdestoweniger die wiederholten Sünden des Glaubenden übersieht, und ihn selbst wegen seines Glaubens als gerecht ansieht, so ist mit der vorstehenden Entwickelung der Versöhnungslehre keine wirkliche Erreichung der Gerechtigkeit nachgewiesen, vielmehr an deren Stelle der Begriff einer Täuschung Gottes gesetzt.

Diese Kritik der im vierten Capitel des Römerbriefes vorgetragenen Versöhnungstheorie ist vollständig gerechtfertigt durch die Frage, welche Paulus selbst im Anfange des sechsten Capitels sich zur Beantwortung stellt: *τί ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ.* Wir müssen dagegen fragen: wie

kann Paulus nur an die Möglichkeit der Fortdauer der Sünde im Zustande der Gnade denken, wenn mit dem bisher entwickelten Begriffe der Gnade und des Glaubens die Nothwendigkeit des Aufhörens der Sünde gesetzt wäre? Wenn aber der Gedanke an jene Möglichkeit noch übrig bleibt, so muß in der vorher dargestellten Versöhnungstheorie eine Lücke sein. Nämlich allerdings folgt aus der Anschauung, daß der Glaube nur als Gerechtigkeit zugerechnet wird, daß der Mensch im Zustande des Glaubens noch sündigen könne, und daß die Gnade, welche den Menschen nicht gerecht macht, sondern ihn nur als gerecht ansieht, um so größer sein muß, je ferner der Mensch sich von der wirklichen Gerechtigkeit entfernt hält. Und wie genau diese Folgerung mit jener Theorie zusammenhängt, ergiebt sich ferner daraus, daß Paulus sie nur dadurch ablehnt, daß er *eine Versöhnungslehre von ganz anderem Charakter* entwickelt, in welcher die Idee der Stellvertretung und Zurechnung gänzlich ausgeschlossen ist.

Die Frage nach der Möglichkeit der Sünde im Stande der Gnade verneint Paulus mit dem Grunde: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ (Röm. 6, 2). Dieser Gedanke wird auf das engste an den Tod Christi angeknüpft. Die Christen sind darum für die Sünde todt, d. h. sie können nicht mehr für die Sünde leben, weil sie überhaupt mit Christus gestorben und begraben sind (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος συνεσταυρώθη Röm. 6, 6; Gal. 2, 20; σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, Röm. 6, 4; συνετάφημεν αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον, V. 2). Diese Anschauungen schließen jede Anwendung der Stellvertretungsidee auf den Tod Christi aus. Denn *während diese den Gedanken enthält, daß durch den Tod Christi den Menschen der Tod erspart wird, ist hier vielmehr die Gemeinschaft der Menschen mit Christus im Tode behauptet.* Die Prädikate des Sterbens und Begrabenwerdens mit Christus sind vermittelst der Aehnlichkeit des Untertauchens an den Akt der Taufe angeknüpft, und damit den Getauften beigelegt. Da aber das Wesen der Taufe das Bekenntniß des Glaubens ist (Gal. 3, 26. 27), und die Getauften

mit den Glaubenden identisch sind, so ergiebt sich, daß die Gemeinschaft mit dem Tode Christi allein unter der Bedingung des Glaubens stattfindet. Hiedurch wird das Verhältniß des Glaubens zu der neuen Vorstellung von der Versöhnung verwickelter, als es bisher war. Die Theorie der Stellvertretung konnte ganz abgesehen von dem Glauben an dieselbe entwickelt werden, da sie nur Vorgänge zwischen Gott und Christus und innerhalb der Anschauung und des Willens Gottes selbst enthielt, zu welchen nachher der Glaube äußerlich herantrat. In der neuen Versöhnungstheorie ist die Versöhnung, der Inhalt des Glaubens, wesentlich bedingt durch das Vorhandensein des Glaubens selbst, durch die Beziehung des Subjektes auf die Versöhnung. Indem wir also jetzt den Inhalt des Glaubens darstellen, so entwickeln wir die innere Dialektik des Glaubens selbst, der sich nicht mehr äußerlich zu seinem Inhalt verhält, und dessen Inhalt nicht abgesehen von dem Glauben gedacht werden kann. Hiedurch bekommen nun aber auch die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi ein ganz verändertes Verhältniß zum Glauben. Während sie in der Stellvertretungstheorie eine äußerliche Brücke zwischen dem Glauben und der Allmacht Gottes bildeten, treten sie jetzt sowohl zu der Gnade, als zum Glauben in das engste Verhältniß, dessen Darstellung eben die Darstellung der specifisch-paulinischen Versöhnungslehre ist [1].

Der Grundsatz des Paulus: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* (Röm. 6, 7) enthält nicht nur den Gedanken, daß durch die Erduldung der Strafe (5, 12; 6, 23) der Zustand der Gerechtigkeit wiederhergestellt ist, sondern zu gleicher Zeit den Sinn, daß die Kraft der Sünde überhaupt vernichtet ist. Denn da die *σάρξ* der Sitz der Sünde ist, die *σάρξ* aber im Tode vernichtet wird, so wird die Sünde durch den Tod nicht nur gestraft, sondern auch vernichtet. Wenn also die Gläubigen in ihrem Glauben mit Christus gestorben sind (6, 2. 5. 6; Gal. 2, 20), so ist der Tod Christi für sie nicht Grund der Straflosig-

1) Die Idee vom stellvertretenden Opfer ist, wie später zu zeigen ist, gar nicht blos dem Paulus eigenthümlich.

keit, sondern vielmehr das Organ der Vollziehung der Strafe an ihnen, zugleich aber auch Organ der Vernichtung der Sünde. In diesem Sinne erhält die Formel der Stellvertretungstheorie die gerade entgegengesetzte Wendung (2. Cor. 5, 14). Eigentlich folgt aus dem Satze: Wenn Einer anstatt Aller gestorben ist, der andere: so bleiben Alle vom Tode frei. Dagegen heißt es an der angeführten Stelle: εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Die Folgerung beruht durchaus auf der Voraussetzung des Glaubens der πάντες; in dem Glauben aber ist der Tod des Einen auf Alle übertragen, und deßhalb ist in dem Tode des Einen die Vernichtung der Sünde Aller enthalten. Demgemäß heißt es auch, daß Gott in dem Tode des Fleisches Christi das Urtheil an der Sünde der übrigen Menschen vollzogen habe (Röm. 8, 3: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Die durch den Tod Christi bewirkte Erlösung von der Sünde besteht also nicht nur in der Vergebung der Schuld, sondern in der Vernichtung der im Leibe wohnenden Sünde für jeden Gläubigen. Und hieraus folgt ohne weiteres die Unmöglichkeit zu sündigen (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 6); ferner aber auch, da das Gesetz die Kraft der Sünde ist (1. Cor. 15, 56), die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes (Röm. 7, 4). Wenn der Tod Christi in dieser Weise zugleich die Bestrafung und Vernichtung der Sünde aller Menschen enthält, so gereicht er wirklich, wie es heißt, εἰς ἔνδειξεν τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 25), in richtigerer Weise, als dies aus der Stellvertretungstheorie verstanden werden konnte. Mit dem Tode Christi gehört aber seine Auferstehung so eng zusammen, daß der Glaube an seinen Tod zugleich seine Auferstehung umfassen muß (1. Cor. 15, 14). Wie nun in dem Glauben an seinen Tod die Vernichtung der Sünde für den Glaubenden gegeben ist, so liegt in dem Glauben an seine Auferstehung das positive Princip eines neuen, gerechten, unsündlichen Lebens. (Röm. 6, 4: ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσομεν. V. 5. 8. 13). Die Gerechtigkeit durch den Glauben in

diesem Sinne ist also nicht blos die negative der Freiheit von Sünde und Schuld, wie sie in dem μὴ λογίζεσθαι τὴν ἁμαρτίαν liegt, wobei es den eigenen Kräften des Menschen überlassen blieb, sich in der positiven Gerechtigkeit zu versuchen, sondern der Glaube umfaßt die Umbildung eines Sünders in einen Gerechten nach ihren beiden Seiten, der negativen und der positiven. Indem nun die letztere an die Auferstehung Christi geknüpft wird, gewinnt diese Thatsache eine Bedeutung für die Erlösung, welche sie innerhalb der Stellvertretungstheorie nicht behaupten kann. Vielmehr steht sie mit der Stellvertretungstheorie im Widerspruch. Denn wenn Christi Leben das Aequivalent für das dem Tode verfallene Leben der sündigen Menschen sein soll, so wird diesem Begriffe durch eine vorübergehende Unterwerfung Christi unter den Tod keineswegs Genüge geleistet [1]. Da nun aber die Auferstehung von dem Tode Christi nicht getrennt werden kann, so entspricht nur die eben entwickelte Darstellung dem Begriffe des rechtfertigenden Glaubens an den Tod und die Auferstehung Christi (Röm. 4, 24. 25). Also wie die Menschen durch den Glauben mit Christus gestorben sind, so leben sie durch den Glauben auch mit Christus, oder umgekehrt, Christus lebt in ihnen (Gal. 2, 20: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Röm. 8, 9; 2. Cor. 13, 5; Col. 1, 27). Hierauf sind auch die Formeln ἐνδύσασθαι τὸν κύριον Ἰ. Χρ. (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27) und ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Gal. 4, 19) zurückzuführen.

Diese Anschauungen, daß der Mensch durch den Glauben mit Christus gestorben und von der Sünde frei geworden sei, und mit Christus auferstehe und lebe, beruhen auf einer *eigenthümlichen Anschauung von Christus selbst*. In der Stellvertretungslehre erscheint Christus gegenüber den Vielen, *anstatt* deren er stirbt, als ein einzelner Mensch (Röm. 5, 15), wenn er auch als ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1. Cor. 15, 47), als Träger des

---

1) An derselben Schwierigkeit scheiterte die von den ältesten Vätern versuchte Analyse des Begriffes von einem im Tode Christi dem Teufel geleisteten Lösegelde, so daß sich die Instanz der göttlichen Gerechtigkeit ihnen unter der Hand in die Annahme einer absichtlichen Täuschung des Teufels durch Gott verwandelte. Vgl. *Baur*, Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 43 ff.

πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), als der sündlose Sohn Gottes (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; 2. Cor. 5, 21) von der übrigen Menschheit unendlich verschieden war. In den Formeln, welche eine Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus im Tode und im Leben, und ein Leben Christi in den Einzelnen ausdrücken, erscheint aber Christus, unbeschadet der Festhaltung seiner Einzelheit und der Thatsächlichkeit seines Todes und seiner Auferstehung, als eine allgemeine Wesenheit. Dieser Begriff ist an einer Stelle ganz präcis ausgedrückt durch die Vergleichung Christi mit dem Leibe, und der Gläubigen mit den Gliedern (1. Cor. 12, 12: *καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστι, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος, πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστι σῶμα, οὕτω καὶ ὁ Χριστός*). Hierin liegt ein ganz anderer Sinn, als in der Vergleichung Christi mit einem Haupte (Eph. 1, 22; 5, 23), welche ihn als einzelnes Glied in die Reihe der Glieder selbst stellt. Die Wahrheit jener Vergleichung ist aber in dem Satze ausgesprochen: *Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2. Cor. 3, 17), welchem gemäß der obige Satz erklärt wird: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν· καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* (1. Cor. 12, 13). Wenn also Christus selbst im Verhältniß zu den Gläubigen *τὸ πνεῦμα* ist, so erklärt sich hieraus die häufig wiederkehrende, mit *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* gleichbedeutende Formel *πνεῦμα ἐν ὑμῖν* (Röm. 8, 9. 11. 14; 1. Cor. 3, 16; 6, 19; 7, 40 u. oft).

Besteht also die Rechtfertigung durch den Glauben darin, daß der Glaubende, indem er in den Tod und in die Auferstehung Christi hineinversetzt ist, die Vernichtung der Sünde und die Belebung durch den göttlichen Geist an sich erfährt, so ist die Gerechtigkeit des Menschen etwas wesentlich durch Gott in den Menschen Gesetztes. Die Gerechtigkeit bleibt bei der Beziehung des Glaubens auf Christus nicht mehr Postulat, sondern ist durch denselben Wirklichkeit; das Wesen des christlichen Glaubens besteht also nicht in der Vollziehung eines Gesetzes, sondern in der durch die göttliche Gnade dem Menschen mitgetheilten Kraft des neuen, gottgemäßen, unsündlichen Lebens. Ein Gesetz, sei es nun das mosaische, oder ein anderes hat über den Glaubenden keine Macht,

da er durch den Glauben sowohl der Sünde, als dem Gesetze abgestorben ist (Röm. 7, 6). Dieser Umschwung der Anschauung beruht einerseits auf der Analyse des Begriffes vom Gesetz, wonach derselbe immer nur dem Begriffe der Sünde correspondirt, andererseits auf der Anerkennung, daß nicht nur in der Person Christi an und für sich ein absolut neuer Anfang des menschlichen Lebens da ist, sondern auch in dem Glauben an ihn für die Menschheit verwirklicht wird. Das, was wir als thatsächliches Verhältniß zwischen Christus und seinen nächsten Schülern nachgewiesen haben, ist also von Paulus auf einen dogmatischen Ausdruck gebracht, und dadurch die Bedeutung des gesetzlichen Postulates für die Christen, welche noch Jesus selbst festhielt, aus dem Mittelpunkt des Heilsprocesses entfernt worden. Demnach kann, wenn Paulus das Christenthum *νόμος πίστεως* (Röm. 3, 27) und *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (8, 2) nennt, in diesen Ausdrücken nicht der Gedanke liegen, daß das Christenthum, wie das mosaische Gesetz, eine Reihe von Geboten sei, welche dem Subjekte gegenüberstehen, sondern damit ist nur der Zusammenhang aller der Bedingungen und Wirkungen gemeint, welche in dem Begriffe des rechtfertigenden Glaubens zusammengefaßt sind.

Der theologische Charakter der dargestellten Versöhnungslehre ist mystische Intuition, während die Lehre von der Stellvertretung nur den Charakter äußerlicher Reflexion an sich trägt. Ebendeßwegen ist das Verständniß und die Darstellung jenes Zusammenhanges sehr schwierig und sehr leicht falscher Deutung unterworfen. Man muß festhalten, daß Paulus behauptet, die Gläubigen sind mit Christus gestorben, und darf dies weder in den Gedanken auflösen: Christus ist gestorben, und so sollen auch die Gläubigen sterben; oder: Christus ist gestorben, und den Erfolg seines Todes sollen sich die Gläubigen aneignen; oder: durch Christi Tod ist die Sünde an sich gebrochen, durch den Glauben daran wird sie in jedem Einzelnen vernichtet. Alle diese Formeln drükken ein Reflexionsverhältniß zwischen dem Glauben und der Thatsache des Todes Christi aus; Paulus umfaßt aber den Tod Christi als Akt der Vernichtung der Sünde und den Glauben daran mit Einem Blicke, und prädicirt den Erfolg nicht von einem dieser

Glieder, abgesehen vom anderen. Die Reflexion, welche darauf achtet, daß der Tod Christi und der Glaube daran in verschiedene Zeitmomente fallen, giebt keinen Schlüssel für jene paulinische Anschauung.

Es entsteht nun aber die Frage, ob Paulus diese Anschauung folgerichtig hat durchführen können. Daraus, daß in dem Glauben an den Tod Christi das Fleisch getödtet und die Sünde vernichtet ist, mußte folgen, daß der Glaubende überhaupt keine Sünde mehr begehen könne. Hiemit steht nun aber die Thatsache in Widerspruch, daß in den Gläubigen wirklich Sünde sich findet, daß in ihnen, deren σάρξ vernichtet sein müßte, die σάρξ gegen das πνεῦμα anstrebt (Gal. 5, 17). Diesen Widerspruch löst Paulus nicht in der Weise, wie wir ihn vielleicht lösen würden, indem wir zwischen der principiellen Abwendung von der Sünde und dem dennoch nothwendigen Kampf gegen dieselbe unterscheiden. Freilich gesteht er zu, daß die Gläubigen in diesem Leben nur die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος besitzen (Röm. 8, 23), aber, daß im Glauben der Tod der Sünde auch nur dem Anfange nach vollzogen sei, ist nicht ausgesprochen, und paßt unter keinen Umständen zu der Versöhnungslehre. Mit derselben steht ferner in Widerspruch die Aufforderung an Gläubige, πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν (Röm. 8, 13). Denn das Vorhandensein des Geistes im Gläubigen setzt die Vernichtung des σῶμα τῆς ἁμαρτίας voraus (Röm. 6, 6), wie die Auferstehung Christi seinen Tod voraussetzt. Diese Schwankungen und Widersprüche weisen auf einen Mangel in der mystischen Versöhnungslehre des Paulus hin, der in diesem mystischen Charakter begründet ist, und dem wir es wohl zuzuschreiben haben, daß der ursprüngliche Charakter der paulinischen Lehre bei den Nachfolgern sogleich verloren ging. Nämlich die Begriffe σάρξ und θάνατος, in deren Verhältniß zu einander die Person Christi und die Erfahrung des Gläubigen zusammentreffen, werden auf beide nicht in demselben Sinne bezogen. Der Tod des Fleisches Christi findet im eigentlichen Sinne statt, der Tod des Fleisches des Gläubigen nur im bildlichen Sinne. Der Tod, den die Gläubigen mit Christus erleiden, ist kein wirklicher,

der die σάρξ vernichtet, sondern die Gläubigen leben noch ἐν σαρκί (Gal. 2, 20), erst die Parusie Christi bringt ihnen das σῶμα πνευματικὸν (1. Cor. 15, 49), und als ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦσιν ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Cor. 5, 6). Ist nun aber das Fleisch Sitz der Sünde, und durch den irdischen Leib eine Schranke zwischen dem Menschen und dem Herrn aufgerichtet, so kann die Sünde nicht vollständig vernichtet, und das ζῆν ἐν Χριστῷ nicht ein vollkommenes sein. Daher ist nun auch das Schwanken in Hinsicht des der Auferstehung Christi entsprechenden Elementes im Gläubigen, nämlich des neuen Lebens ἐν Χριστῷ oder ἐν πνεύματι, zu erklären, welches Paulus bald als ein schon gegenwärtiges (Röm. 6, 11; Gal. 2, 20), bald als ein erst zukünftiges bezeichnet (Röm. 6, 5; 8, 13). Ist nämlich die Sünde im Gläubigen während des irdischen Lebens noch nicht ganz todt, so kann das Leben ἐν πνεύματι erst zukünftig sein, und höchstens die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος reicht in das gegenwärtige Leben hinein; ist sie aber in dem irdischen Leben durch den Glauben wirklich vernichtet, so ist das ζῆν ἐν Χριστῷ auch schon während des irdischen Lebens vollkommen. Da Paulus diese Antinomie nicht gelöst hat, so lenkt seine Anschauung in das Schema der eschatologischen Erwartung ein, indem er nicht von dem Glauben, sondern von der That des wiederkehrenden Christus die vollkommene Befreiung von der Sünde und die volle Beseligung erwartet, und darum auch mitunter den Glauben keinesweges als die höchste Spitze der menschlichen Thätigkeit darstellt. Wenn der Glaube geringer ist, als das Schauen (Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 7), so ist auch nicht im Glauben, sondern in der Hoffnung der Besitz des Höchsten für den Menschen vorhanden, und deßhalb tritt an die Stelle von: τῇ πίστει ἐσώθημεν vielmehr: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν (Röm. 8, 24). Hienach erscheint der Glaube nur als etwas Vorläufiges, und die Entscheidung des Heils für den Einzelnen wird anstatt in das subjektive Verhalten, in die objektive Wiederkunft Christi und in die Veränderung aller weltlichen Zustände verlegt. Hieran erkennen wir, daß die eschatologische Erwartung für Paulus noch die größte Bedeutung haben mußte, weil seine eigenthümliche Anschauung vom Christenthum wegen der mangelnden Folge-

richtigkeit in jene Form, die sie zu verlassen strebte, wieder einmündete.

Die Art, wie Paulus den Glauben und die von Gott bewirkten Thatsachen desselben zusammenschaut, bei dem Mangel psychologischer Analyse des Glaubens, erklärt auch, wie Paulus diesen Zustand des Glaubens einfach auf die göttliche Wirksamkeit (Phil. 1, 6), und zwar in ihrem letzten Grunde auf die göttliche Vorherbestimmung (Röm. 8,28—30) zurückführt. Wenn Gott in dem Tode Christi das Urtheil über die Sünde vollzogen hat (Röm. 8, 3), natürlich doch nur unter der Voraussetzung des Glaubens daran, so ist es leicht, dazu überzugehen, daß Gott auch den Glauben jedes Einzelnen bewirke. Von dieser Auffassung aus erscheinen nun aber gleichermaßen die Nichtgläubigen als von Gott Verstockte (Röm. 9, 11 ff.), ohne daß darum ihre Schuld geläugnet wird. Diese Bestimmungen des Paulus über Erwählung und Verstockung greifen übrigens nicht tief in die Gliederung seines Systems ein, es sind beiläufige Folgerungen, aber nicht im mindesten nothwendige Voraussetzungen seiner Lehre.

Der Kern seiner Anschauung ist und bleibt der Glaube als Zustand des Einzelnen, der durch seine Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Christi die von Gott gewirkte Vernichtung der Sünde und die von Gott gegebene Kraft zum neuen Leben in sich trägt, und nach diesen beiden Seiten hin den Menschen vor Gott gerecht macht. Die Gerechtmachung nach ihrer negativen Seite müssen wir demnach als einen momentanen Akt, nach ihrer positiven Seite als einen successiven Zustand ansehen, in welchem die Bedingungen des christlichen Lebens enthalten sind, in deren Darstellung sich der paulinische Lehrbegriff vollendet.

IV. Das christliche Leben.

Der Zustand der auf dem Glauben an Christus beruhenden *δικαιοσύνη* wird von Paulus nach verschiedenen Seiten hin erläutert. Im Unterschiede von der *δικαιοσύνη*, welche im alten Bunde erstrebt wurde, ist die christliche Gerechtigkeit im Verhältniß zu Gott der Zustand der *υἱοθεσία* (Röm. 8, 14—16; Gal. 4, 5). In diesem Zustande sind die Gläubigen dem Erlöser gleichgestellt,

sie lieben Gott als ihren Vater (Röm. 8, 28) und haben ein unbegränztes Zutrauen zu ihm (5, 1. 2). Im Verhältniß zu der dem Abraham gegebenen Verheißung sind die Gläubigen durch den Besitz des Geistes κληρονόμοι (Röm. 8, 17; Gal. 4, 7). Von dem Gesetze sind sie frei (Röm. 7, 6; 8, 2; Gal. 5, 18; 2. Cor. 3, 17), und wenn auch mitunter der Ausdruck δουλεύειν von Christen gebraucht wird (Röm. 6, 16; 7, 6), so ist doch die im Knechtszustande liegende Entfremdung gegen den Herrn, wie dieselbe auf das Leben unter dem Gesetze Anwendung findet, mit dem christlichen Dienste unvereinbar (Röm. 8, 15; Gal. 4, 1. 7). Es ist die mit dem knechtischen Zustande wesentlich verbundene Furcht, welche in dem Gläubigen verschwunden ist (Röm. 8, 15) und dem Vertrauen Platz gemacht hat. In der Freiheit vom Gesetze und von der begleitenden Furcht liegt natürlich kein Antrieb zur Sünde (Röm. 6, 1. 15), aber der Gläubige bedarf auch des Gesetzes nicht als Antriebes zum Guten; da er vielmehr den göttlichen Geist als die Kraft des neuen Lebens in sich selbst erfährt, so ist ihm das Gesetz, welches kein Leben geben konnte, nur tödtender Buchstabe (Röm. 7, 6; 2. Cor. 3, 6). Hieraus folgt, daß im Christenthume die nationalen Schranken, welche durch das mosaische Gesetz zwischen Juden und Heiden festgestellt sind, nicht mehr das Recht haben, fortzubestehen (Röm. 3, 28). Wer deßhalb als Christ noch Werth legt auf die im Gesetze bestimmten Merkmale der nationalen Absonderung, wer durch Vollziehung der Beschneidung den Anspruch auf die verheißene κληρονομία zu erwerben strebt, stellt sich damit außerhalb des Christenthums (Gal. 2, 21; 5, 2). Denn wie die Verheißung dem Abraham vor der Beschneidung gegeben war, so kommt sie nicht an seinen Nachkommen in der Beschneidung, sondern an seinen Kindern im Glauben, und zwar durch die Leistungen Christi zum Genuß (Röm. 4, 16). Hiebei entsteht nun aber die schwierige Frage, wie weit Paulus diese antinomistische Richtung ausgedehnt habe. Sind seine im Galaterbrief ausgesprochenen Grundsätze nur bezogen auf den gerade vorliegenden Fall, in welchem Heidenchristen nachträglich sich zum Eintritt in die jüdische Nationalgemeinschaft verleiten ließen, — oder sind dieselben von ihm auch auf die geborenen Juden ange-

wendet worden? Wie hat ferner Paulus selbst seine nationale Abstammung, und seinen faktischen Zusammenhang mit der jüdischen Gemeinschaft beurtheilt? Einerseits spricht er seine völlige Gleichgültigkeit, ja sogar Verachtung gegen die Merkmale seines Zusammenhanges mit dem Judenthume von seinem christlichen Standpunkte aus (Phil. 3, 7. 8); andererseits muß er, um seines Einflusses auf Juden willen, vorkommenden Falles auf jene Eigenschaften Gewicht gelegt haben (1. Cor. 9, 20). Freilich ist es schwer einzusehen, wie ihm dies möglich wurde, da doch sein Ziel nur sein konnte, die geborenen Juden im Christenthume zu derselben Gleichgültigkeit gegen die Merkmale der Nationalität hinzuführen, die er von sich selbst rühmt. Es ist ferner schwer einzusehen, wie er, der bald mit den Heiden gegen das Gesetz lebte, bald mit den Juden nach dem Gesetze, den schädlichen Schein der Zweideutigkeit vermeiden konnte. Oder soll man annehmen, daß er den geborenen Juden die völlige Beobachtung des Gesetzes im Christenthum gestattete, und nur darauf drang, daß die Heidenchristen innerhalb des Christenthumes gleiches Recht hätten, ihrer nationalen Lebensweise zu folgen? Dieser Annahme widerspricht vor Allem die Angabe der Apostelgeschichte (21, 21), Paulus habe in Jerusalem den Vorwurf erfahren, er lehre *τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους ἀποστασίαν ἀπὸ Μωϋσέως, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*. Diese Notiz entspricht zwar dem in der Apostelgeschichte entworfenen Bilde des Paulus gar nicht, und muß in dem Zusammenhange jener Schrift als unbegründete Verläumdung erscheinen, allein bei dem begründeten Zweifel gegen die geschichtliche Richtigkeit oder Vollständigkeit der Schilderung des Paulus hat sie im Widerspruch damit vielmehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Jene Praxis des Paulus stimmt ferner mit den in seinen Briefen entwickelten Principien, namentlich mit den Aeußerungen des Philipperbriefes überein; auf die Aeußerung des Paulus (1. Cor. 9, 20) dürfen wir aber hiebei nicht reflektiren, da die Beziehung derselben, wie wir später zeigen werden, eine ganz bestimmte ist.

Der praktische Kern des neuen Lebens im gläubigen Subjekt ist die *ἀγάπη* (Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

Der Begriff der Liebe ist im Zusammenhange der paulinischen Lehre das, was für den Genossen des alten Bundes der Wille Gottes im Gesetz war. Der einzige, wesentliche Unterschied ist der, daß während das Gesetz als ethisches Princip stets im Gegensatze gegen den sündigen Menschen, und deßhalb in ihm unwirksam war, die Liebe durch den Glauben mit dem Subjekte verwachsen ist. Der Inhalt des Gesetzes und die Norm der Liebe ist im Wesentlichen dasselbe, weil das Gesetz pneumatisch ist (Röm. 7, 14), und der Liebe der Geist Gottes selbst zu Grunde liegt. Das mosaische Gesetz selbst ist in dem Gebot der Liebe zusammengefaßt, deßhalb ist die Liebe, welche auf Grund des Glaubens wirklich vorhanden ist, die Kraft der Erfüllung des Gesetzes (Gal. 5, 14; Röm. 13, 8—18). Hiemit ist nun nicht beabsichtigt, die Christen unter den sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes zu beugen, sondern die angeführten Stellen sollen nur den Judenchristen beweisen, daß der pneumatische Inhalt des Gesetzes in dem paulinischen Christenthume nicht verloren geht. Im Interesse der vom mosaischen Gesetze gelösten christlichen Gemeinschaft kam es also darauf an, daß Paulus den Inhalt des Begriffs der Liebe als ein System der Pflichten ausführte. Auf diesem Wege mußte natürlich ein Analogon zum mosaischen Gesetze, ein christliches Gesetz entstehen, welches freilich in einer Gemeinde von Erlösten eine andere Stellung einnimmt, als gegenüber den Sündern. In dem bezeichneten Sinne sind die sittlichen Ermahnungen in den Briefen des Paulus zu verstehen, die freilich nur ein unvollständiges System der Pflichten ergeben. Der einheitliche Begriff desselben ist aber dem Paulus nicht unbekannt, es ist der *νόμος τοῦ Χριστοῦ* (Gal. 6, 2). Hiemit sind nicht die sittlichen Belehrungen Jesu gemeint, auf welche Paulus nie sich bezieht, sondern die nothwendigen Bestimmungen, die aus dem Einwohnen Christi im Gläubigen folgen. Ferner kann der *νόμος Χριστοῦ* im Sinne des Paulus nicht Mittel der Gerechtigkeit werden, sondern da der Begriff vielmehr die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus voraussetzt, ist er nur als Norm des neuen Lebens, des *ἁγιασμὸς* (Röm. 6, 19. 22) oder der *ἁγιωσύνη* (2. Cor. 7, 1) zu verstehen.

Das Ziel der Liebe ist die τελειότης (Col. 3, 14). Insofern dieselbe aber während des irdischen Lebens nicht zu erreichen ist, tritt die ἐλπίς als charakteristischer Zug des christlichen Lebens neben Glaube und Liebe (1. Cor. 13, 13). Den Gegenstand der Hoffnung haben wir in dem ersten Theile des paulinischen Lehrbegriffs dargestellt, wir erinnern deßhalb hier nur an die praktisch-religiöse Bedeutung der eschatologischen Erwartung, welche wir ebenfalls an jener Stelle hervorzuheben Ursache hatten [1]).

Das christliche Leben, welches wir bisher nur als das des einzelnen Subjektes betrachtet haben, ist wesentlich ein gemeinsames. In allen einzelnen Gläubigen wohnt Christus, sie stehen also nicht nur unter der gleichen Einwirkung desselben Principes und einer Kraft, sondern, indem dasselbe Princip sich in jedem Einzelnen besonders bethätigt, ergänzen sich die Einzelnen gegenseitig, und erfordern eine gegenseitige Einwirkung. Dieser Gedanke ist am klarsten ausgedrückt in der Vergleichung der christlichen Gemeinde mit einem Leibe und seinen Gliedern, welche sämmtlich von einem Willen geleitet, durch ihre verschiedenen Eigenschaften sich gegenseitig unterstützen (1. Cor. 10, 17; 12, 12—27). In den noch sonst gebrauchten Bildern ναὸς ϑεοῦ (1. Cor. 3, 16. 17; 2. Cor. 6, 16), γεώργιον ϑεοῦ (1. Cor. 3, 9. 11) tritt natürlich das Moment der Gegenseitigkeit der Glieder nicht recht hervor. Die Gemeinde ist also der Organismus der Liebesübung und religiösen Anregung, welche Thätigkeiten wegen ihrer Ableitung von der Kraft Gottes oder Christi χαρίσματα heißen (1. Cor. 12 u. 14; Röm. 12, 5 f.).

Der christliche Gottesdienst ist natürlich frei von den ceremoniellen Ansprüchen des mosaischen Gesetzes; die jüdischen Festfeiern (Gal. 4, 10) müssen der λογικὴ λατρεία weichen (Röm. 12, 1), welche eben in der Heiligung und Liebesübung (Phil. 4, 18), und in der fortdauernden Gebetsstimmung (1. Thess. 5, 17) besteht. Dies schließt aber nicht aus, daß die Sitte besondere gottesdienstliche Akte, die Sonntagsfeier (1. Cor. 16, 2), so wie die Taufe und das Abendmahl hervorhob. In denselben liegt unmittelbar kein

---

1) S. oben S. 58.

Rückfall auf den Standpunkt des mosaischen Gesetzes, ebensowenig, wie der Begriff des *νόμος Χριστοῦ* bei Paulus das Wiederaufleben der eben vernichteten Gesetzesknechtschaft bezeichnet. Erst spätere Generationen knüpften das Band zwischen der christlichen Sitte des Gottesdienstes und dem mosaischen Gesetze an, Paulus jedoch ist dafür nicht verantwortlich zu machen.

Dritter Abschnitt.

Das Judenchristenthum.

Die Darstellung der Geschichte des Judenchristenthums, welche überhaupt durch die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit der Quellen sehr erschwert ist, hat bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung noch mit dem Nachtheile zu kämpfen, daß in den zuletzt aufgetretenen streitenden Ansichten die leitenden Gesichtspunkte durch dogmatische Interessen verschoben, und sogar die Terminologie in Verwirrung gebracht ist. Deßhalb kommt es vor Allem darauf an, die äußeren Anhaltspunkte der Untersuchung festzustellen. Nachdem Baur durch Vergleichung der Charakteristik, welche Epiphanius von der Ebionitensekte giebt, mit den clementinischen Homilieen, und mit den Andeutungen des Paulus über eine ihm widerstrebende Richtung in mehreren Gemeinden, der Forschung über die Zustände des apostolischen Zeitalters einen frischen und fruchtbaren Impuls gegeben hatte, hat Schwegler das Recht zu haben geglaubt, den Namen „Ebionitismus" auch auf die dem Paulus entgegengesetzte Richtung im apostolischen Zeitalter anzuwenden. Wenn demnach das Christenthum der jerusalemischen Apostel für Ebionitismus erklärt wurde [1]), so folgte aus Schwegler's unkritischer Behandlung der Ansichten und Gewohnheiten, welche Epiphanius als Merkmale und Eigenthümlichkeiten der Ebioniten aufzählt, daß er den Ebionitismus sogar zu einer kirchenhistorischen Periode constituirte [2]), da jener Richtung fast alle,

1) Nachap. Zeitalter I. S. 104.

2) A. a. O. S. 192.

jedenfalls die bedeutendsten literarischen Produkte, so wie die Verfassungs- und Cultusbildungen des zweiten Jahrhunderts angehören sollten. Unsere Untersuchung wird in ihrem weiteren Verlauf beweisen, daß nach dem von Schwegler an die Literatur des zweiten Jahrhunderts angelegten Maaßstabe auch Paulus und der Katholicismus zu Vertretern der ebjonitischen Richtung hätten gemacht werden können. Vorläufig brauchen wir aber nur an die Erörterungen über den Partheicharakter der Eschatologie zu erinnern, welche oben [1]) gegeben sind. Jedoch, wenn wir nun auch absehen von der unberechtigten Ausdehnung, welche Schwegler dem Begriffe des Ebjonitismus als kirchenhistorischer Periode gegeben hat, so ist schon die Uebertragung jenes Sektennamens auf die der Sekte gleichartige innerkirchliche Richtung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters nur geeignet, Verwirrung anzurichten. Bei dem Namen „Ebjoniten" denkt nun einmal Jeder an das Sektenhafte, und zwar mit Recht, da derselbe erst zu der Zeit in Umlauf gekommen ist, als die entsprechende Richtung aus dem berechtigten Verkehr der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden worden war. Neben dieser äußerlichen Rücksicht darf man aber auch nicht außer Acht lassen, daß trotz der Identität des Ebjonitismus mit einer hervorstechenden Richtung im apostolischen Zeitalter der innere Charakter dieser Parthei von ihrer äußeren Stellung nicht unberührt bleiben konnte. Nicht nur das Verhältniß zu anderen Partheien, sondern schon der Unterschied der Zeit mußte es mit sich bringen, daß manche Anschauungen in der Sekte zur leblosen Caprice wurden, welche in der entsprechenden Richtung der Apostelzeit von lebendiger religiöser Bedeutung waren, oder daß Manches in der Sekte im Vergleich mit der Entwickelung der Kirche als zurückgeblieben erschien, was früher wirklich als Element des Fortschritts angesehen werden mußte. Deßhalb werden wir uns zu hüten haben, unter dem Ebjonitismus etwas Anderes zu verstehen, als eben die Sekte, welche zuerst Irenäus erwähnt, und werden nichts als ebjonitisch bezeichnen dürfen, was nicht der Sekte angehört.

---

1) S. o. S. 56 f.

In Hinsicht auf die anderen möglichen Namen der dem Paulus entgegenstehenden Richtung hat Schliemann[1]) versucht, feste Gesichtspunkte aufzustellen. Er meint, das Wort „Judenchristenthum" bezeichne nie eine Richtung, sondern nur die Abstammung; unter judenchristlicher Auffassung will er diejenige Darstellung des Christenthumes verstanden wissen, welche durch den früheren jüdischen Standpunkt bedingt sei, aber in keiner das Christenthum wesentlich trübenden Weise. Die letztere werde durch die Ausdrücke „judaisirend, judaistisch" bemerklich gemacht; judaisirendes Christenthum sei die Richtung, welche jüdische Elemente in ungehöriger Weise ins Christenthum übertrage, welche sich zum Beispiel in dem Hirten des Hermas darstelle. Freilich müssen wir nun auch diese Unterscheidung für schief und verfehlt erklären. Ohne noch auf die Frage einzugehen, welches denn das Maaß des Gesunden, Berechtigten, gegenüber dem Trübenden und Ungehörigen in der Nachwirkung jüdischer Anschauung auf das Christenthum sei, müssen wir, nach Schliemann's Feststellung der Namen, auch den Paulus und Barnabas als Judenchristen ansehen, und das katholische Christenthum, in welchem sich ein Rückschlag in die alttestamentliche Gesetzesform darstellt, als judaistisches Christenthum betrachten. Andererseits wird es sich fragen, ob wir z. B. die Eschatologie auch in der Form, welche ihr Paulus und der Apokalyptiker verliehen, für judenchristlich oder für judaistisch, für berechtigt oder für ungesund zu halten haben. An diesen Fällen zeigt sich, wie unsicher der Schliemann'sche Gesichtspunkt von der berechtigten und unberechtigten Nachwirkung des jüdischen Standpunktes auf das Christenthum ist. Der Fehler liegt aber hier, wie bei den Bestimmungen Schwegler's, darin, daß der wesentliche Punkt des Gegensatzes der fraglichen Richtung gegen das paulinische Christenthum nicht ins Auge gefaßt ist, nach dessen thatsächlicher Feststellung die Frage über Recht oder Unrecht einer Einwirkung des Judenthums auf das Christenthum erhoben werden mag.

Der Grundsatz der dem Paulus entgegenstehenden Richtung

---

1) Die Clementinen, S. 371.

kann nicht schärfer ausgedrückt werden, als in dem Grundsatze, vor dessen Anerkennung der Brief des Barnabas seine Leser als vor dem Inbegriff aller Sünde warnt: Adhuc et rogo vos, tanquam unus ex vobis, omnes amans super animam meam, ut attendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt, et dicunt: *quia testamentum illorum et nostrum est* (cap. 4). Das heißt: Das Gesetz, welches Gott durch Moses gegeben hat, ist auch das Wesen des Christenthumes. Aus dieser Anschauung gehen nun z. B. solche Sätze hervor, wie folgende[1]: Debet is, qui ex gentibus est et ex deo habet, ut diligat Iesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Iesum. Es braucht wohl nicht weiter nachgewiesen zu werden, worin der Unterschied dieser Ansicht von der des Paulus besteht. Jedoch muß man sich hüten, die in jenen Sätzen ausgedrückte Identität des alten und des neuen Testamentes, des Judenthumes und des Christenthumes zu weit zu fassen, um nicht den Gegensatz gegen Paulus zu verwischen. Nämlich auch Paulus erkennt ja einen Punkt der Identität des neuen Testamentes mit dem alten, mit der Religionsgeschichte des jüdischen Volkes an, auch Paulus kann von seinem Standpunkte das Christenthum für das wahre Judenthum erklären[2], wie dasselbe von der mit ihm rivalisirenden Richtung gegenüber den ungläubigen Juden geschah. Der Unterschied ist aber der, daß Paulus das Christenthum in Continuität und Uebereinstimmung mit der göttlichen Verheißung, aber in Gegensatz mit dem mosaischen Gesetze stellt, die ihm entgegengesetzte Ansicht aber die Continuität und Uebereinstimmung des Christenthumes mit dem Gesetze behauptet, und die Verheißung lediglich an das gesetzliche Verhalten des Menschen gebunden achtet. Freilich wechselt nun innerhalb dieser Richtung das Urtheil über den Inhalt des Gesetzes und der Ursprung desselben wird theilweise über Moses zu-

1) Recogn. Clem. IV, 5. cf. Homil. VIII, 6.

2) Röm. 2, 28. 29: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν· οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι οὐ γράμματι.*

rückverlegt, es wird sich aber zeigen, daß die in diesem Sinne gemachten Concessionen an die fortgeschrittene öffentliche Meinung in der Kirche den obigen Grundsatz nicht verletzen. Für diese Richtung nun, welche in sich verschiedene Formen birgt, wählen wir nun die Namen: „Judenchristenthum, judenchristlich"; nicht weil die Anhänger derselben lediglich national-jüdischer Abstammung waren, denn es müssen sich auch geborene Heiden derselben angeschlossen haben; sondern weil jene Namen am besten die Identität von Judenthum und Christenthum ausdrücken, welche von jener Richtung dargestellt wird. Unter dem Worte „Judenthum" wird nämlich ohne Zweifel von Allen die engste Beziehung auf das mosaische Gesetz verstanden, welches ja das Element des nationalen Lebens war, und dessen Erhaltung und Verbreitung auf andere Völker in dem Judenchristenthum gemeint war. Dagegen müssen wir mit den Bezeichnungen „Judaismus, judaistisch" u. dgl. einen über den eben geschilderten Partheigegensatz hinausgreifenden Sinn verbinden. Auch in der Lehre des Paulus, in den Anschauungen des Katholicismus ist viel Judaistisches. Es ist nur aber keine große Weisheit, diese Bezeichnung in den einzelnen Fällen anzuwenden, und einen wissenschaftlichen Werth hat dies Verfahren nicht, weil die Hauptfäden der christlichen Entwickelung in den ersten Jahrhunderten auch beim größten Schein von Judaismus, von Abhängigkeit vom Judenthum, ganz anderer Natur sind.

I. Das Judenchristenthum im apostolischen Zeitalter.

Die Abhängigkeit von den Aussprüchen und dem Beispiele ihres Meisters, in welcher die Jünger Jesu standen, und ihre Unselbständigkeit, welche in der einfachen Hingebung an den unmittelbaren Eindruck jener großen und göttlichen Persönlichkeit ihre Befriedigung fand, bedingt es, daß die Urapostel die Richtung des Judenchristenthumes einschlugen und festhielten. Jesus selbst hatte die Abrogation des Gesetzes von sich gewiesen, und die vorläufige Beobachtung desselben in seinem ganzen Umfange seinen Anhängern zur Pflicht gemacht, und deßhalb entfernten sich dieselben auch in keinem Punkte von den unter ihren

Volksgenossen geheiligten Normen des Cultus (Act. 2, 46; 3, 1; 5, 21. 42). Jesus selbst hatte ferner seinen Wirkungskreis nicht über die Gränzen des israelitischen Landes und Volkes ausdehnen wollen, und die Gewinnung anderer Völker für das himmlische Reich seinen Nachfolgern überlassen, und deßhalb beschränkten sich auch die Urapostel darauf, nur in dem Kreise ihres Volkes Anhänger Jesu zu werben. Daß die Sorgfalt in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes den specifischen Antrieb zur Erstrebung der vollkommenen Gerechtigkeit, welchen die Urapostel von Jesu empfangen hatten, nicht unterdrückt oder ausgeschlossen haben kann, daß die Beurtheilung der Gemeinde in Jerusalem als einer jüdischen Sekte (Act. 24, 5; 28, 22) nur dem äußeren Anscheine entsprach, hinter dem sich eine über das alttestamentliche Gesetz hinausreichende religiöse Anregung verbarg, daß also das Judenchristenthum nicht blos „eine innerjüdische Erscheinung" war, — das ist oben im Zusammenhange mit der Selbstdarstellung Jesu angedeutet worden. Das Judenchristenthum ist eben eine Form des Christenthums, welche eine ganz specifische Einwirkung Jesu bewahrt hat, und in dieser Rücksicht dem Paulinismus ganz ebenbürtig ist, obgleich es gemäß der Natur des unmittelbaren Verhältnisses der Jünger zu Jesus für die Produktion des Dogma wenig leistete. Aber freilich liegt in der Bewahrung des unmittelbaren Verhaltens zu den Aussprüchen und dem Beispiele Jesu die Schranke des Judenchristenthums, welches gerade durch die Treue gegen die persönlichen Eindrücke Jesu der Sache des Christenthums späterhin untreu wurde. Dies zeigt sich erstens darin, daß die Urapostel den ihnen doch gewiß nicht verborgenen Plan Jesu zur Bekehrung der Heiden, auf welche er selbst wegen praktischer Rücksichten noch nicht hingewirkt hatte, über diesem Beispiele Jesu gänzlich vergaßen, und ihre Thätigkeit blos auf die Israeliten beschränkten. Die weitere Untersuchung wird sich damit zu beschäftigen haben, welche Stellung die Urapostel und die judenchristliche Parthei gegen die Heidenmission einnahmen, jedenfalls müssen wir aber schon jetzt darauf hinweisen, daß das Verhalten der judenchristlichen Parthei zur Heidenmission hinter der Aufgabe des Christenthumes zurück-

geblieben ist, und daß selbst die nachgiebigste Stellung, welche das Judenchristenthum gegen die Heidenmission des Paulus einnahm, mit einer Halbheit behaftet war, welche sich durch die endliche Ausscheidung der Parthei aus der Kirche rächte. Dasselbe läßt sich an der anderen Folge des Verhältnisses der Urapostel zu Jesus nachweisen, nämlich an dem Mangel dogmatischer Produktion innerhalb des Judenchristenthums. Wir müssen ja anerkennen, daß das christliche Princip in der Form der Hoffnung und als subjektiver sittlicher Antrieb in den unmittelbaren Schülern Jesu lebte. Sie lebten aber, indem sie den Zusammenhang mit der Theokratie festhielten, in einer religiösen Umgebung, welche dem christlichen Principe nicht entsprach, welche also eine fördernde Rückwirkung auf ihr subjektives Christenthum nicht ausüben konnte, um so weniger, da die Erwartung einer baldigen Aenderung der sittlichen wie der physischen Welt in der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu mitenthalten war. Die ursprüngliche unmittelbare Form des Christenthumes mußte sich nun freilich auch innerhalb jener nicht ganz entsprechenden Umgebung fortpflanzen können. Allein bei der immer weiteren Verzögerung der Parusie Christi mußte im Judenchristenthum die Spannung der Hoffnung auf Jesus und der Antrieb zur vollkommenen Gerechtigkeit, in welchen Formen ja die Einwirkung Jesu auf seine Bekenner sich darstellte, durch das Gewicht der blos jüdischen Lebensformen erdrückt werden. Dies konnte nur verhindert werden, wenn das christliche Lebensprincip in einem Subjekte so kräftig war, das bisher bestandene Band des Christenthums mit der jüdischen Theokratie und Nationalität zu sprengen, und dem Christenthume einen neuen Boden der Objektivität zu gewinnen. Dies hat Paulus bewirkt, aber nicht durch seine persönlichen Erfahrungen und durch die Energie seines Charakters, sondern durch seine dogmatische Produktion, namentlich indem er die Person Christi als Princip des christlichen Lebens aus der persönlichen Erfahrung jedes Einzelnen in die Sphäre begrifflicher Allgemeinheit erhob. Die Selbständigkeit des Christenthums vom Judenthume erheischte also, daß dasselbe dogmatisches Christenthum wurde, und diese geschichtliche Nothwendigkeit sollte nicht minder anerkannt werden, als der Um-

stand, daß gerade in Paulus die dogmatische Reflexion die subjektive Lebenserfüllung mit dem Christenthume nicht beeinträchtigt hat. Freilich ermangelt nun auch das Judenchristenthum nicht ganz der dogmatischen Orientirung, und hat in seiner Art die Universalität und Autonomie des Christenthums ausgesprochen, allein die dogmatische Produktion jener Richtung ist nur die unvermeidliche Rückwirkung des Paulinismus und der antijüdischen Gnosis, welchen Elementen das Judenchristenthum bis auf einen gewissen Grad Raum in sich verstatten mußte, um überhaupt vor der fortgeschrittenen Bildung bestehen zu können.

Auch in anderer Beziehung macht sich eine Lebendigkeit im Judenchristenthum erst geltend, seitdem es den Paulinismus neben und gegen sich hatte. Mit Ausnahme des Stephanus, der freilich im Begriff war, dem Judenchristenthum selbst den Rücken zu kehren, bietet dasselbe für die Geschichte der inneren Entwickelung erst dann Stoff dar, seitdem es sich mit dem paulinischen Heidenchristenthum auseinander zu setzen hatte. Und aus diesem Grunde mußten wir die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs voraus-schicken, weil die Hauptmomente der Geschichte des Judenchristenthums auch in der apostolischen Zeit sich an die Antithese gegen Paulus und seine Richtung anknüpfen.

Außer den kurzen Notizen, mit welchen die Apostelgeschichte die ununterbrochene Theilnahme der Urapostel am Tempelcultus bezeugt (2, 46; 3, 1; 5, 21. 42), und den Angaben des Galaterbriefs über die Stellung derselben, welche einer weiteren Untersuchung unterworfen werden müssen, ermangeln wir aller sicheren Berichte über die persönliche Haltung und Lebensweise der Jünger Jesu und namentlich über ihre Stellung den Juden gegenüber. Denn sowohl die Schilderung des Petrus in den clementinischen Schriften, als auch die des Jacobus durch Hegesipp [1]) sind großentheils für unzuverlässig zu halten. Da wir auf die erstere zurückzukommen Veranlassung haben werden, so schenken wir nur der letzteren hier einige Aufmerksamkeit. Die vorzügliche Heiligkeit des Jacobus [2]) wird in der Schilderung des Hegesipp

1) Bei Euseb. H. E. II, 23.

2) *Οὗτος ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν· οἶνον καὶ σίκερα*

auf die Merkmale des Nasiräers, des Asketen und des Priesters begründet, welche theils übertrieben, theils unter einander im Widerspruch sind. An und für sich ist es nicht unglaublich, daß Jacobus von Jugend auf Nasiräer gewesen sei. Der Berichterstatter hat aber die Merkmale dieses Standes, die Enthaltsamkeit von Wein und Spirituosen, so wie das Wachsenlassen der Haare nicht verstanden, indem er die Eigenthümlichkeiten des Asketen, Enthaltung von Fleischessen und vom Gebrauch der Salben und des Bades mit jenen zusammenwirft. Aber auch diese Züge sind nicht gleichartig. Während die Enthaltung vom Fleischessen an den gleichen Grundsatz der Ebjoniten erinnert [1], der im apostolischen Zeitalter auch von einer judenchristlichen Parthei der römischen Gemeinde beobachtet wurde (Röm. 14), widerspricht die Gewohnheit des Jacobus, sich nicht zu baden, gerade dem regelmäßigen Gebrauch der Bäder durch die Ebjoniten [2]. Der Nichtgebrauch der Salbe und des Bades ist in der jüdischen Sitte Zeichen der Trauer [3], wir können also diese Züge in der Lebensweise des Jacobus nur damit in Verbindung setzen, daß er unausgesetzt um Vergebung für das Volk betete, natürlich wegen dessen fortdauernder Verstocktheit gegen Christus. Von diesem festen Punkte aus ließe sich vielleicht auch die Verzichtung auf Fleisch- und Weingenuß nach Dan. 10, 2. 3 als Merkmal der Trauer auslegen, allein, da das Wachsenlassen der Haare unter keiner Bedingung sich eben dahin deuten läßt [4], so muß man auch die Enthaltung vom Weingenuß in Verbindung damit schon als Zeichen des Nasiräers gelten lassen. Noch größere Schwierigkeiten macht die Schilde-

---

οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο· τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας· καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν.

1) Epiph. haer. 30, 15: *Οἱ Ἐβιωναῖοι παντελῶς ἀπέχονται ἐμψύχων καὶ κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης.*

2) Ibid. 30, 16. *Οἱ Ἐβιωναῖοι καθ' ἡμέραν βαπτίζονται.*

3) 2. Sam. 12, 20; 14, 2; 19, 24. Dan. 10, 2. 3. Judith 10, 2 f.

4) Zeichen der Trauer war gerade im Gegentheil das Abscheeren der Haare (Jes. 5, 12; Jer. 7, 29; 16, 6 u. A., siehe Winer R. W. B. u. d. Art. Trauer).

rung des Jacobus als Priesters. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß Jacobus als jüdischer Priester bezeichnet werden soll, wenn es heißt: Er allein (unter den Christen) durfte das Heiligthum [1]) betreten, denn er trug Leinewand und keine Wolle. Leinene Kleidung ist nämlich ein Kennzeichen des Priesters. Jacobus kann nun aber unmöglich jüdischer Priester gewesen sein, da er als Bruder Jesu nicht levitischer Abstammung war. Ferner erhebt sich dagegen das Bedenken, daß er auch als lebenslänglicher Nasiräer nicht Priester sein konnte. Der Priester durfte weder sein Haupthaar gänzlich abscheeren, noch dasselbe schrankenlos wachsen lassen (Ezech. 44, 20); wenn also Jacobus das letztere that, so kann er unmöglich jüdischer Priester gewesen sein. Jacobus stellt sich nun auch vielmehr als Priester im christlichen Sinne dar, da keineswegs von ihm erwähnt wird, daß er Opfer im Tempel dargebracht, sondern nur, daß er Fürbitte geleistet habe [2]). Die Vermischung dieser Anschauung mit den Merkmalen des jüdischen Priesterthumes steht nun vielleicht in Zusammenhang mit dem Gedanken, der in den Testamenten der zwölf Patriarchen wiederholt vorgetragen wird, daß Christus einerseits von Juda, andererseits von Levi abstamme [3]). Hienach bleibt von der ganzen Schilderung des Jacobus nur sein Nasiräat ziemlich sicher, denn seine Enthaltung vom Fleischgenuß ist zu bezweifeln, mag dieselbe nun im Sinne der späteren Ebjoniten oder als Merkmal der Trauer verstanden werden müssen. Im letzteren Falle ist der Zug

---

1) Es ist nicht der Fall, daß *τὰ ἅγια* hier, wie Hebr. 9, 25 das Allerheiligste bedeuten muß. Jacobus soll nicht als Hoherpriester geschildert werden, wie es erst von Epiphanius geschieht, der erzählt, Jacobus habe das *πέταλον* getragen (Haer. 29, 4; 78, 14).

2) Das Nähere darüber s. unten im zweiten Buch, ersten Abschnitt, II: das Gemeindeamt und die Gemeinde.

3) Levi 2: *διά σου καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων.* Symeon 7: *ἀναστήσει κύριος ἐκ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Οὗτος σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.* Dahin gehört auch die Tradition, welche Augustin (c. Faustum 23) bekämpft, daß Joachim, der Vater der Maria, Priester gewesen sei. Wir werden nicht irren, wenn wir die Angabe der lucanischen Kindheitsgeschichte von der Verwandtschaft der Maria mit Elisabeth, der Frau des Priesters Zacharias, eben dahin beziehen, welche schon Epiphanius haer. 78, 13 mit den Sagen vom Priesterthum des Jacobus combinirt.

verdächtig, weil er als Begleitung zu der Schilderung der priesterlichen Fürbitte gehört; im ersteren Falle ist er darum nicht ganz glaubwürdig, weil die Ebjoniten ihre Gewohnheiten gern auf ihre apostolischen Partheihäupter zurückdatirten. So erzählt namentlich Epiphanius von Jacobus, daß er als παρθένος gestorben sei, und seinetwegen die Ebjoniten die παρθενία hochschätzten [1]. Hievon weiß jedoch Hegesippus noch nichts, und es ist auch im Gegentheil vielmehr wahrscheinlich, daß Jacobus in der Ehe lebte [2]. In dem Berichte des Hegesippus ist ferner die Darstellung der Ereignisse, die den Tod des Jacobus herbeiführten, ganz unglaubwürdig. Wenn Jacobus trotz seines Glaubens an die Messianität Jesu bei den Juden wegen seiner gesetzmäßigen Lebensweise und wegen seines Nasiräates in hohem Ansehen stand, so ist doch die an ihn gestellte Zumuthung, am Passahfeste vor dem Volke gegen Jesus zu predigen, ganz unsinnig, und die ihm angewiesene Stellung auf der Zinne des Tempels entspricht vielmehr der Absicht, seinen Tod in möglichst auffallender Weise darzustellen, als dem angegebenen Zwecke, daß er einer möglichst großen Volksmenge verständlich werde. So läßt uns also auch diese Schilderung, wegen der in ihr liegenden Widersprüche, keinen sicheren Blick in das Verhältniß der Judenchristen zu den Juden thun. Ebenso wie die Berichte der Apostelgeschichte von dem allgemeinen, unbeschränkten Ansehen, in welchem die Apostel bei den Juden standen, und von den Verfolgungen, die sie erlitten (Cap. 4. 5), eine Menge historischer Bedenken erregen [3], so stehen auch die Angaben des Hegesipp über das Ansehen und das letzte Schicksal des Jacobus nicht in einem solchen Verhältnisse, welches dieselben als glaubwürdig erscheinen ließe.

Wir wenden uns deßhalb zur Untersuchung des **Verhältnisses, welches die judenchristliche Parthei gegen das paulinische Christenthum einnahm.** Für diese Seite

---

1) Haer. 78, 13; 30, 2. 15.

2) 1. Cor. 9, 5: *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς.*

3) Vgl. Baur's Paulus S. 16. ff.

der Geschichte des Judenchristenthums fließen zwar die Quellen reichlicher, als für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Judenchristen und Juden, aber auf dem Wege jener Untersuchung begegnet uns die Schwierigkeit, daß der Werth der Quellen sehr streitig ist. Es fragt sich nämlich, ob die Angaben der Apostelgeschichte mit denen des Paulus sich vereinigen lassen, oder ob ein Widerspruch zwischen denselben anerkannt, und demnach die Schilderung der Apostelgeschichte als mehr oder weniger unhistorisch zu verwerfen ist. Die Punkte, um welche sich der Streit dreht, sind, ob schon Petrus die Heidenmission begonnen hat ohne Rücksicht auf die Festhaltung des mosaischen Gesetzes, und dann, ob der Widerstand der strengen Judenchristen gegen die Befreiung der Heidenchristen vom mosaischen Gesetze schon von den Uraposteln verdammt, und dagegen, wie es auf dem Apostelconvent geschehen sein soll, der paulinische Grundsatz von denselben anerkannt ist. Der erste Punkt wird seine Erledigung durch die Entscheidung der zweiten Frage finden, deßhalb müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf den Apostelconvent richten.

Die Befreiung der Heidenchristen vom mosaischen Gesetze, welche Paulus in seinem Wirkungskreise zu Antiochien vollzog, fand bei den Judenchristen in Jerusalem eine verschiedene Beurtheilung. Ein Theil derselben wollte das Christenthum der Heiden nur anerkennen, wenn dieselben durch die Beschneidung in die jüdische Volksgenossenschaft eintraten, und demnach mit dem Glauben an Christus alle Verpflichtungen des mosaischen Gesetzes übernahmen. Diese Parthei wollte also das Christenthum nur als Judenchristenthum anerkennen, sie führte den Gedanken der Identität des alten und des neuen Bundes streng durch, und verlangte deßhalb, daß alle die eigenthümlichen Bestimmungen des alten Bundes, welche bis dahin die nationale Sitte des Einen Bundesvolkes gebildet hatten, auch bei den Genossen anderer Völker in Kraft treten sollten, welche in den in Gestalt des Christenthumes erneuerten Bund eintreten würden. Diese Parthei ist in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief ganz übereinstimmend geschildert. Es sind diejenigen, welche von Judäa zu den Heidenchristen nach Antiochien kommen mit der Losung: ὅτι, ἐὰν μὴ περιτέμνησθε

τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι (Act. 15, 1) und welche in Jerusalem wiederholen: ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς, παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (V. 5), es sind die von Paulus so genannten παρείσακτοι ἀδελφοί, welche in Jerusalem die Beschneidung des Titus, des hellenischen Begleiters des Paulus verlangen (Gal. 2, 3. 4); es ist endlich diese Parthei, welche in den von Paulus gegründeten galatischen Gemeinden nichtjüdischer Abstammung Eingang gefunden, und dieselben wirklich für die Beschneidung und die sonstige Beobachtung des mosaischen Gesetzes gewonnen hatte. Diese Ansichten und Tendenzen wurden von den Aposteln, wenigstens ihren Häuptern, Jacobus, Petrus, Johannes nicht getheilt, als der Conflikt zwischen den strengen Judenchristen und dem Heidenchristenthum zuerst an das Licht trat; allein darüber, welches positive Urtheil sie über das Heidenchristenthum und die Wirkungsweise des Paulus fällten, und in welches positive Verhältniß sie zu demselben traten, liegen in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief verschiedene Berichte vor.

Die Apostelgeschichte erzählt im 15ten Capitel, daß, nachdem der Streit der strengen Judenchristen mit den Heidenchristen in Antiochien ausgebrochen, und darauf Paulus und Barnabas zur Verständigung mit den Aposteln nach Jerusalem gesandt waren, eine öffentliche Verhandlung über jene Streitfrage vor der ganzen Jerusalemischen Gemeinde angesetzt wurde. In dieser Versammlung spricht zuerst Petrus, und erkennt die Erfolge des Christenthumes, die außerordentlichen Geistesgaben und die Reinigung des Herzens bei den Heidenchristen an (V. 8. 9), deßhalb erklärt er es für eine Versuchung Gottes, dieselben noch auf das Gesetz zu verpflichten, und ihnen damit ein Joch aufzulegen, welches doch Niemand zu tragen vermöchte oder vermocht hätte, denn durch das Gesetz werde auch Niemand gerecht, sondern durch die Gnade Gottes würden sowohl die Judenchristen, wie die Heidenchristen selig (V. 10. 11). In diesen Worten bekennt sich also Petrus ganz zu den paulinischen Grundsätzen von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, und von der Gerecht- und Seligmachung der Menschen durch die Gnade; und darin stimmt ihm auch Jacobus bei mit Rücksicht auf das Zeugniß, welches die gesammte Prophe-

tie für die Berufung der Heiden ablege. Beide verwerfen demnach die Zumuthung der strengen Judenchristen, daß die Heidenchristen das mosaische Gesetz zu beobachten hätten. Jedoch folgen sie dem Paulus nicht soweit, um auch für die geborenen Juden unter den Christen die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auszusprechen. Es wird vielmehr vorausgesetzt, als sich von selbst verstehend, daß die geborenen Juden unter den Christen nach wie vor bei der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu verbleiben haben. In diesem Sinne wird dann auf den Vorschlag des Jacobus deßhalb, weil in allen Städten (des heidnischen Gebietes) Anhänger des mosaischen Gesetzes sind (auf deren Gewinnung für das Christenthum gerechnet wird), aus Rücksicht auf diese den Heidenchristen ganz im Allgemeinen geboten, sich der jüdischen Sitte in einigen Punkten anzubequemen, und dadurch ihre vorher unbeschränkt anerkannte Freiheit beeinträchtigt. Außerdem läßt die Apostelgeschichte nirgends merken, daß die jerusalemischen Apostel versucht hätten, ihren Grundsätzen gemäß die von ihnen geleitete Gemeinde vom Mosaismus zu entwöhnen, vielmehr müssen sie, wenn wir von dem Erfolge auf ihre Thätigkeit zurückschließen dürfen, dieselbe in der mosaischen Gesetzlichkeit erhalten und bestärkt haben. Denn bei einer späteren Anwesenheit des Paulus in Jerusalem erklärt Jacobus gemäß dem Bericht der Apostelgeschichte: *μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι* (Cap. 21, 20). Man hat diesen Widerspruch in folgender Weise zu erklären versucht, daß die Urapostel, indem sie in Uebereinstimmung mit Paulus auf den absoluten religiösen Werth des Gesetzes verzichteten, sich zur Beobachtung desselben als Norm der nationalen Sitte ebenso verpflichtet fühlten, als sie den Genossen anderer Völker bei ihrer Aufnahme in das Christenthum ihre heimische Sitte unangetastet ließen. Gegen diese Auffassung der Darstellung der Apostelgeschichte erhebt sich aber nicht nur das Bedenken, ob die Apostel als geborene Juden jene Distinktion zwischen dem religiösen und nationalen Charakter des Gesetzes zu machen fähig waren, sondern es läßt sich sogar nach der Darstellung der Apostelgeschichte beweisen, daß sie den vorgeblichen Standpunkt nationaler Neutralität gar nicht einnahmen. Denn was

liegt anderes in der Verpflichtung der Heidenchristen, in einigen Punkten sich der jüdischen Sitte zu accomodiren, als die Behauptung eines Vorrechtes des jüdischen Volkes innerhalb des Christenthumes? Und worauf kann dieses Vorrecht begründet worden sein, als auf den bis auf einen bestimmten Grad unantastbaren, absolut religiösen Charakter des mosaischen Gesetzes? So spricht sich denn gerade in den von dem Apostelkollegium gestellten Bedingungen ein ganz bestimmtes Urtheil über das Heidenchristenthum aus, welches freilich mit den vorhergehenden paulinisch-gesinnten Reden des Petrus und Jacobus in seltsamem Widerspruche steht. Jene vier Punkte sind nämlich nicht etwa gleichgültige Züge der jüdischen Sitte, denn bei dieser Voraussetzung müßte man fragen, warum gerade in diesen Punkten, und nicht in noch mehreren eine Nachgiebigkeit gegen jüdische Vorurtheile verlangt wird, sondern sie sind die Bedingungen, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores unter sich aufnahmen.

Dieses Sachverhältniß ist in Beziehung auf das Verbot der Götzenopfer und des Genießens von Blut und Ersticktem schon mannigfach anerkannt worden [1]). Dagegen sind die Ausleger in Beziehung auf die Deutung der πορνεία (15, 20. 29) wenig einig, so daß unter dem fortwährenden Schwanken der Erklärung dieses Wortes die Bedeutung der ganzen Stelle noch nicht hat erkannt werden können. Das Verbot des Götzenopfers, so wie des Genusses von Blut und Ersticktem wird in der Reihenfolge, in welchem die drei Punkte Act. 15, 29 aufgeführt sind, im Leviticus Cap. 17, 8–16 für Israeliten, sowie für „die Fremdlinge, die sich unter ihnen aufhalten" ausgesprochen. Darunter sind die Proselyten des Thores zu verstehen, welche nicht durch die Beschneidung in das volle Recht der Volksgenossenschaft aufgenommen wurden. Auf dieselben werden im 18ten Capitel auch die Bestimmungen über verbotene Ehegrade und andere geschlechtliche Verhältnisse ausgedehnt (V. 26). Unter der den Heidenchristen verbotenen πορνεία, deren Deutung im gewöhnlichen Sinne der Zusam-

1) Vgl. Gieseler's Kirchengeschichte 1. Bd. S. 88 (3. Aufl.); Wieseler, Chronologie des ap. Zeitalters S. 185.

menhang unmöglich macht, sind nun eben Vergehungen dieser Art zu verstehen. Nicht nur bezeichnen Rabbinen jene Vergehungen mit dem einfachen Worte für Hurerei, sondern es lassen sich dafür noch nähere Parallelen aus judenchristlichen Kreisen anführen. Die clementinische Literatur, sowohl die Recognitionen, als die Homilieen stellen ein derartiges System des Judenchristenthums dar, nach welchem den Heiden bei ihrem Uebertritt zum Christenthum die Beschneidung, d. h. der volle Uebertritt zum Judenthum, nicht zugemuthet wird. So heißt es Recogn. V, 34: Illum dei dicimus esse cultorem, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit. Apud deum enim non ille, qui apud homines Iudaeus dicitur, Iudaeus est, neque qui gentilis vocatur, gentilis est; sed qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, *etiam si non sit circumcisus.* Dagegen werden sie auf einzelne Satzungen verpflichtet, um in einer mit den geborenen Juden gleichmäßigen Weise zu leben. So bezeichnet Petrus (Hom. VII, 4) den Heiden gegenüber als das Gott gefällige Leben: *τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι. αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα· τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι· νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός· μὴ ψαύειν αἵματος· ἐκ παντὸς ἀπολύεσθαι (ἀπολούεσθαι) λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.* Aus einer anderen Aufzählung von Pflichten (VII, 8) ist hervorzuheben: *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος· μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν· ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν.* In diesen Specialvorschriften, welche zwischen die allgemeinen Pflichtgebote eingeschoben sind, sind die schon besprochenen Verbote des Opferfleisches, Blutes und Erstickten klar. Ebenso deutlich weist das Gebot des Waschens nach vollzogenem Beischlaf auf Lev. 15, 18, und die Aufmerksamkeit der Weiber auf ihre Reinigung auf Lev. 15, 19 zurück. Dagegen sind die Sätze *ἀπὸ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος*, und *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν* nicht leicht auszulegen. Baur[1]) vermuthet in diesen Sätzen das-

1) Paulus S. 144.

selbe, was in dem Verbot der *πορνεία* (Act. 15, 29) läge. Allein wenn man auch das *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν* darauf beziehen könnte, so widerstrebt der erstere Satz, *ἀπὸ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος* dieser Auslegung; und wenn mit dem letzteren doch wohl nur das Gebot häufiger Waschungen bezeichnet sein kann, welches in derselben Situation auch von den Recognitionen ausgesprochen wird (VI, 11): Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere, und welches fast mit denselben Worten als Eigenthümlichkeit der Essäer angegeben wird (Joseph. de bello Iud. II, 8, 10): *καίπερ δὴ φυσικῆς οὔσης τῆς τῶν σωματικῶν λυμάτων ἐκκρίσεως, ἀπολούεσθαι μετ' αὐτὴν καθάπερ μεμιαμμένοις, ἔθιμον*, — so kann auch das *ἀκαθάρτως βιοῦν* nur auf die äußere Reinlichkeit bezogen werden [1]), welche an den erwähnten speciellen Fällen anschaulich gemacht wird. Also in diesen Stellen der Homilieen, welche sonst dem Apostelbekret entsprechen, scheint das Verbot der *πορνεία* total verloren gegangen zu sein; dagegen sind in den Recognitionen wenigstens noch zwei deutliche Anspielungen darauf, und zwar im Sinne der Proselytengesetze, aufbehalten. Zuerst heißt es Rec. VI, 10: Agnovisti deum, honora patrem; honor autem eius est, ut ita vivas, sicut ipse vult. Vult autem ita (te) vivere, ut homicidium, adulterium nescias, odium, avaritiam fugias, iram, superbiam, iactantiam respuas, et exsecreris invidiam, celeraque his similia penitus a te ducas aliena. *Est sane propria quaedam nostrae religionis observantia*, quae non tam imponitur hominibus, quam proprie ab unoquoque deum colente, causa puritatis expetitur. *Castimoniae dico causa*, *cuius species multae sunt, sed primo ut observet unusquisque, ne menstruatae mulieri misceatur*, *hoc enim exsecrabile ducit lex dei.* Wenn das Verbot, den Beischlaf mit einem menstruirenden Weibe zu vollziehen, welches Lev. 18, 19 für Israeliten und Fremdlinge ausgesprochen ist, nur die eine Art von Keuschheit bedeutet, deren eine ganze Reihe von Formen zur Pflicht gemacht wird, so kann damit nichts Anderes, als die ganze Reihe von verbotenen

---

1) Dies wird bestätigt durch die Stelle Hom. XIII, 4: *πρὸς τούτοις δὲ ἀδιαφόρως μὴ βιοῦντες τραπέζης ἐθνῶν οὐκ ἀπολαύομεν, ἅτε δὴ οὐδὲ συνεστιᾶσθαι αὐτοῖς δυνάμενοι, διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν,*

Ehegraden und dergleichen gemeint sein, welche den Fremdlingen, wie den Israeliten im 18ten Capitel des Leviticus vorgehalten werden. Dies wird noch deutlicher, wenn wir auf Rec. IX, 29 achten: Ex adventu iusti et veri prophetae vixdum septem anni sunt, in quibus ex omnibus gentibus convenientes homines ad Iudaeam, et signis ac virtutibus, quae viderant, sed et doctrinae maiestate permoti, ubi receperunt fidem eius, abeuntes ad regiones suas *illicitos quosque gentilium ritus et incesta sprevere coniugia.* Unter den letzteren können nur Ehen in Graden verstanden werden, welche das mosaische Gesetz verpönte [1]), wenn also die Auflösung derselben bei bekehrten Heiden in einer judenchristlichen Schrift, welche sonst nicht die Beschneidung den Heidenchristen auferlegt, so stark betont wird, so muß jenes eine Hauptbedingung der Verträglichkeit gewesen sein. Demnach können wir nicht umhin, unter der πορνεία, welche von den Aposteln den Heidenchristen verboten wird, alles das zu verstehen, was auch Lev. 18 den Israeliten und den Fremdlingen untersagt ist.

Wenn demgemäß die Urapostel den Heidenchristen dieselben Pflichten auferlegt haben, deren Beobachtung das mosaische Gesetz von den unter den Juden wohnenden Fremden, den sogenannten Proselyten des Thores forderte, so haben sie damit das Aeusserste nachgegeben, was von Seiten des Judenchristenthumes den Heidenchristen nachgegeben werden konnte. Denn das Judenchristenthum, welches nicht nur das nationale, sondern das religiöse Element am mosaischen Gesetze festhielt, mußte sich, wenn es auf eine bestimmte Regelung seines Verhältnisses zum Heidenchristenthume ankam, innerhalb der Normen halten, welche das Gesetz für eine Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden als gültig feststellte. Wenn aber die Apostel diesen Standpunkt einnahmen, wenn sie das Dekret Act. 15, 23—29 wirklich erließen, und darin einen Mittelweg zwischen dem Heidenchristenthume und dem strengen Judenchristenthume einschlugen, der freilich in der Grundanschauung mit der letzteren Richtung

1) Cf. l. c. Non Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur, nämlich, nachdem sie zum Christenthum übergetreten waren. Cf. cap. 20.

übereinstimmt, so kann das Dekret nicht das Ergebniß der Verhandlungen sein, welche der Verfasser der Apostelgeschichte demselben vorausschickt, und in welchen Petrus über das Gesetz sich ganz im paulinischen Sinne ausspricht. Diese Rede des Petrus soll aber, der Darstellung des Verfassers gemäß, die Ansicht seiner sämmtlichen Genossen repräsentiren, zumal da Jacobus, indem er auf jene Rede Rücksicht nimmt, zwar die Grundsätze derselben nicht wiederholt, aber auch denselben nicht widerspricht, und seinen Vorschlag der die Freiheit der Heidenchristen beschränkenden Bedingungen als ganz unverfängliche Forderung der Eintracht und des Friedens wegen ausspricht. Wir müssen also rein aus der Analyse der Darstellung in der Apostelgeschichte heraus behaupten: Entweder haben die Urapostel die mitgetheilten Reden gehalten, aber nicht das Dekret erlassen, — oder sie haben das Dekret erlassen, aber nicht die vorhergehenden Reden gehalten. Der letztere Fall muß aber als der wahrscheinlichere angesehen werden, weil er dem judenchristlichen Standpunkte der Urapostel, und der fortdauernden Anhänglichkeit der von ihnen geleiteten Gemeinde an das mosaische Gesetz entspricht. Offenbar aber ist, daß der Verfasser der Apostelgeschichte den Sinn des Dekretes nicht verstanden haben kann, vielmehr daß er bei seiner Unkenntniß jüdischer Einrichtungen die von den Aposteln gestellten Bedingungen für unverfänglich und für vereinbar mit paulinischen Grundsätzen und mit der Gleichberechtigung der Heidenchristen gehalten hat. Wenn er also die Reden der Apostel selbst componirt hat, so müssen wir doch vermuthen, daß er das Aposteldekret, wenigstens den Kern desselben V. 28. 29, nicht erfunden, sondern vorgefunden hat. Diese Vermuthung gründen wir theils auf die mit denselben übereinstimmenden Forderungen und Andeutungen in den clementinischen Schriften, theils darauf, daß die vier Punkte im Dekrete in der mit Leviticus 17. 18 übereinstimmenden Ordnung aufgezählt sind, während sie in der Rede des Jacobus umgestellt sind. Hätte der Verfasser, welcher die Reden componirt hat, auch das Dekret erst gemacht, dessen Bestimmungen ihm nicht verständlich waren, so ist nicht einzusehen, warum er in beiden Fällen nicht dieselbe Ordnung beibehalten, und na-

mentlich, daß er die richtige Ordnung beim zweiten Male getroffen hat.

Ehe wir nun das aus der Analyse der Schilderung in der Apostelgeschichte gewonnene Resultat mit den Notizen des Galaterbriefes vergleichen, werfen wir einen Blick auf den Bericht jenes Buches über die erste Heidenbekehrung durch Petrus, weil derselbe durch die eben geschlossene Erörterung ein neues Licht erhält. Nicht ohne Absicht eröffnet Petrus seine Rede auf dem Apostelconvent mit einer Hinweisung darauf, daß er den Anfang mit der Bekehrung der Heiden gemacht habe (15, 7: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι*). Diese Beziehung gilt dem Hauptmann Cornelius, dessen Bekehrung in der Apostelgeschichte als das erste Beispiel einer Heidenbekehrung erzählt wird, zu welcher übrigens Petrus nur durch specielle göttliche Anweisung und wunderbare Veranstaltungen bewogen werden konnte (Cap. 10). Die innere Oekonomie dieser Erzählung, so wie der Umstand, daß Petrus dem empfangenen Anstoße zur Heidenbekehrung nur in dem einzigen Falle folgte, und das Bedenken, daß die Heidenbekehrung als origineller Gedanke des Paulus angesehen werden müsse, haben der neueren Kritik die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung verdächtig gemacht, und zu der Erklärung geführt, daß die ganze Geschichte in der die Apostelgeschichte beherrschenden Absicht, den Paulus in Uebereinstimmung und Abhängigkeit von den Ansichten und Unternehmungen der Urapostel erscheinen zu lassen, frei componirt sei [1]. Wenn also der nächste Zweck dieser Erdichtung der wäre, den Petrus als Heidenbekehrer erscheinen zu lassen, so widerspricht demselben jedoch, wie Olshausen richtig bemerkt hat, der Umstand, daß Cornelius im Eingange der Erzählung als Proselyt des Thores beschrieben wird. Denn mit der Aufnahme solcher Personen in die christliche Gemeinde war für den judenchristlichen Standpunkt noch keinesweges der unbedingte Eintritt der Heiden in die Gemeinde entschieden. Andererseits hat man aber geglaubt, zweifeln zu müssen, ob Cor-

1) Baur, Paulus, S. 78 ff.

nelius wirklich für einen Proselyten des Thores zu halten sei, weil Petrus gerade in Beziehung auf ihn erkläre: ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ (10, 28); und weil es unwahrscheinlich sei, daß seit dem Exil die Bedingungen dieser Art des Proselytenthumes noch verlangt worden seien, die doch nur auf die Zeit paßten, in welcher die Juden einen geschlossenen Staat bildeten. Das letztere Bedenken wird jedoch durch die zahlreichen Erwähnungen solcher Proselyten in der Apostelgeschichte (13, 16. 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7), so wie bei Josephus (Antiqq. 14, 7, 2) gehoben, wozu noch kommt, daß die hiemit übereinstimmende Behandlung der Heidenchristen durch die Judenchristen nur dann zu erklären ist, wenn die Gesetze des Proselytenthums als Norm des Zusammenlebens der Juden mit Heiden in lebendiger Ausübung waren. Der Widerspruch der angeführten Worte des Petrus mit der Beschreibung der Person des Cornelius ist aber nicht so zu lösen, daß man die letztere ignorirt, sondern derselbe ist auf Rechnung des Verfassers zu stellen, der in diesem Falle ebenso seine Unkunde mit jüdischen Zuständen beweist, wie bei dem Dekret der Apostel. Ebenso falsch, wie die Folgerung war, welche der Verfasser aus den Bedingungen des Aposteldekretes in Betreff der Grundsätze der Apostel über das Gesetz und das Heidenchristenthum zog, ist auch seine Benutzung der Geschichte vom Cornelius zur Charakteristik des Petrus. Denn wenn Petrus einen Proselyten des Thores in die christliche Gemeinde aufnahm, so liegt darin weder eine Anerkennung des unbeschränkten Rechtes der Heiden auf das Christenthum, noch eine Verläugnung des Judenchristenthumes. Wir müssen also freilich die Glaubwürdigkeit der Geschichte soweit bezweifeln, als sie darauf ausgeht, das Recht der Heidenbekehrung an dem Falle des Cornelius zu beweisen. Dagegen können wir das mit dieser Tendenz im Widerspruche stehende Faktum nicht bezweifeln, daß Petrus den Cornelius, den Proselyten des Thores in die christliche Gemeinde aufgenommen habe. Dieser Schritt des Petrus steht in völligem Einklang mit dem Apostelдекret und den judenchristlichen Grundsätzen, aus welchen dasselbe hervorgegangen ist; dagegen kann die Aufnahme der

Heiden ins Christenthum ohne die Bedingungen des Proselytenthums, welche ja in dem Falle des Cornelius gar nicht stattfindet, nur von Paulus ausgegangen sein, mit dessen Ansicht vom Gesetz allein dieselbe übereinstimmt.

Wenn wir also aus der Analyse des Berichtes der Apostelgeschichte von dem Convente und dem Dekrete der Apostel die Ueberzeugung gewinnen mußten, daß zwar nicht die Reden, aber das Dekret dem Standpunkte der Urapostel angemessen, und deßhalb mit Wahrscheinlichkeit für ächt zu halten sei, so erhebt sich jetzt die Frage, wie sich dies Resultat zu dem Berichte verhält, den Paulus von einer Uebereinkunft zwischen ihm und den Urapostelu wegen des Verhältnisses zwischen dem Juden- und dem Heidenchristenthume im zweiten Capitel des Galaterbriefes mittheilt. Trotz der chronologischen Differenzen hat sich nämlich die Ansicht der überwiegenden Zahl der Kritiker dahin entschieden, daß die Erzählung des fünfzehnten Capitels der Apostelgeschichte und der Abschnitt des Galaterbriefes Cap. 2, 1—10 denselben Vorgang meinen, und es entsteht demnächst nur darüber Streit, ob beide Berichte eine Vereinigung gestatten, oder ob der der Apostelgeschichte gegen den des Paulus zurückstehen müsse. Wir können die Berichte nicht für vereinbar halten, weil in vier Punkten direkter Widerspruch zwischen ihnen herrscht. Nach der Apostelgeschichte sind die Urapostel mit Paulus principiell einig in der Schätzung des Gesetzes und der Anerkennung des Heidenchristenthums; nach dem Galaterbrief haben jene die Heidenmission des Paulus nur anerkannt wegen der unverkennbaren Erfolge derselben [1]). Hieraus folgt, daß die Apostel-

1) Wenn Paulus die Motive der Urapostel so ausdrückt: *ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς* (V. 7) und *γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι* (V. 9) so erkennt man aus der Parenthese: *Ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη* (V. 8), daß die Anerkennung der Heidenmission des Paulus durch die Urapostel auf dem Schlusse von der gleichen Wirkung auf die gleiche göttliche Ursache beruhte. Da das Christenthum sich an den von Paulus bekehrten und auf das mosaische Gesetz nicht verpflichteten Heiden doch in denselben Erscheinungen (Charismen) darstellte, wie an den von Petrus bekehrten Judenchristen, so schien die Thätigkeit jenes, wie die dieses Apostels von Gott gewirkt zu sein.

geschichte den Paulus nicht als Paciscenten den Uraposteln gegenüberstellt, sondern ihn nur als Berichterstatter zur Bestätigung der von Petrus vorgetragenen Grundsätze erscheinen läßt (15, 12); während nach dem Galaterbrief, welcher die Annahme einer principiellen Uebereinstimmung ausschließt, Paulus als selbständige Parthei den Uraposteln gegenüber getreten ist. Nach der Apostelgeschichte sind ferner die Verhandlungen über die schwebende Frage öffentlich gewesen, nach dem Galaterbrief geheim (κατ' ἰδίαν V. 2). Nach der Apostelgeschichte haben endlich die Urapostel die Gemeinschaft mit den Heidenchristen an die Annahme der Bedingungen des Proselytenthumes geknüpft, während sie nach dem Galaterbrief keine andere Bedingung stellten, als daß Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden die Unterstützung der Judenchristen in Palästina betreibe (V. 6. 10). Wir können uns enthalten, die Versuche zu widerlegen, welche gemacht worden sind, um diese Widersprüche zu verwischen, und beide Berichte als sich gegenseitig ergänzend darzustellen [1]), da unsere Analyse des Berichtes der Apostelgeschichte allein genügt, die Incongruenz und die Unglaubwürdigkeit desselben darzustellen. Um so mehr fragt es sich aber, wie das Aposteldekret, an dessen Angemessenheit zu dem Standpunkte der Urapostel zu zweifeln, wir keine Ursache fanden, sich zu der im zweiten Capitel des Galaterbriefs berührten Uebereinkunft verhält. Es leuchtet ein, daß, wenn Paulus erklärt, bei den Uraposteln eine unbedingte Anerkennung seiner Missionsthätigkeit gefunden zu haben, jenes Aposteldekret nicht das Resultat der von Paulus erwähnten Verhandlungen in Jerusalem gewesen sein kann. Wenn wir also fragen müssen, ob das Dekret vor jener Uebereinkunft oder nach derselben erlassen werden konnte, so erscheint der erstere Fall unmöglich. Wenn nämlich durch jenes Dekret das Verhältniß der Heidenchristen zu den Judenchristen fest geregelt war, und Paulus selbst als Verbreiter (Act. 15, 25) seine Zustimmung dazu gegeben hatte, so konnte weder Paulus in den Fall kommen, neue Verhandlungen mit den Uraposteln anzuknüpfen, noch kann man sich denken, daß die letzteren ihren klar ausgespro-

1) Vgl. darüber Baur's Paulus, S. 104 f.

chenen Grundsätzen und Bedingungen hätten untreu werden sollen. Es bleibt also nur übrig, daß das Dekret nach jener jerusalemischen Uebereinkunft erlassen worden ist, obgleich wir auch in diesem Falle die Betheiligung des Paulus an demselben, wie sie in der Einleitung des Dekrets (15, 25), und in der weiteren Erzählung der Apostelgeschichte (16, 4) ausgesprochen ist, für zweifelhaft halten müssen.

Es ist nämlich aus der Erzählung des Paulus zu schließen, daß, wenn die Urapostel ihm bei jenen Verhandlungen in Jerusalem weder die Bedingungen des Dekretes stellten, noch seinem Standpunkte sich anschlossen, sondern nur durch die Erfolge seiner Wirksamkeit sich zur Anerkennung derselben bewegen ließen, sie damals den Stand der Partheigegensätze und die Consequenzen derselben nach beiden Seiten nicht übersahen. Diese principielle Unklarheit, oder, wenn man will, die Gleichgültigkeit gegen eine principgemäße Ordnung der Verhältnisse ist wohl einfach dadurch zu erklären, daß die Urapostel in keine Berührung mit dem Heidenchristenthume gekommen waren, als sie dem Paulus gegenüber so nachgiebig waren, die Wirksamkeit des Paulus anzuerkennen, und den Titus gegen die Zumuthungen der strengen Judenchristen zu schützen, und daß sie es für möglich hielten, durch Festhaltung getrennter Wirkungskreise (Gal. 2, 9) die definitive Entscheidung der Streitfrage zu umgehen. Dagegen ist es nun auch leicht, sich vorzustellen, daß sie bei wiederholter Anregung des umgangenen Streitpunktes, unter strenger Festhaltung der judenchristlichen Grundsätze denjenigen Mittelweg einschlagen mußten, welcher sich in dem Apostelbekret darstellt. Es fragt sich demnach nur, ob diese Anordnung mit Uebereinstimmung des Paulus getroffen, und, wie es die Apostelgeschichte darstellt, durch seine Vermittelung bei den Heidenchristen eingeführt worden ist?

Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Paulus im ersten Corintherbrief einerseits die Enthaltung vom Genusse der εἰδωλόθυτα empfiehlt (Cap. 8), und andererseits sein Verdammungsurtheil über einen Fall von Hurerei ausspricht (Cap. 5), welcher speciell in dem Proselytengesetze Lev. 18, 8 vorgesehen ist; daß er also in zwei wichtigen Punkten in Uebereinstimmung mit dem

Apostelbekret verfährt. Hieraus scheint man schließen zu dürfen, daß Paulus die darin ausgesprochenen Bedingungen des Judenchristenthumes angenommen, und sich ihnen unterworfen habe. Jedoch ist zu bemerken, daß er weder in dem einen, noch in dem anderen Falle sich auf das Apostelbekret bezieht, und daß, wenn auch klar ist, daß der Genuß des Opferfleisches ein Gegenstand des Streites zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Parthei war, bei dem Falle von Hurerei dieser Gesichtspunkt gar nicht hervortritt. Bei der Beurtheilung dieser Sache erscheint nur die sittliche Anstößigkeit als Motiv, bei der Anordnung über das Essen von Götzenopferfleisch könnte es aber wohl sein, daß Paulus die Rücksicht auf das Dekret der Apostel nur hätte zurücktreten lassen hinter der Art der Beweisführung, welche auf die Heidenchristen, die es anging, einen sichereren Eindruck zu machen versprach, als die Berufung auf eine scheinbar partheiische Anordnung. Jedoch ist leicht einzusehen, daß dies Verfahren des Paulus für seine Anerkennung des Apostelbekretes keineswegs entscheidend ist. Um dieser Entscheidung näher zu kommen, müssen wir den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien ins Auge fassen. Paulus erzählt (Gal. 2, 11—14) daß, als Petrus nach der in Jerusalem getroffenen Uebereinkunft sich in Antiochien aufhielt, er ohne Anstoß an nichtjüdischer Sitte mit den Heiden zusammen aß, daß er aber, als Abgesandte des Jacobus kamen, sich zurückzog, und die übrigen Judenchristen sammt Barnabas zu gleichem Verfahren bewog. Dieser Wechsel im Benehmen des Petrus hat verschiedene Auslegungen erfahren, je nachdem man die Vorgänge in Jerusalem nach Maaßgabe des 15ten Capitels der Apostelgeschichte auslegte oder nicht. Um aber die anfängliche Haltung des Petrus richtig zu beurtheilen, fragen wir zuerst, welches das Benehmen des Petrus nach dem entscheidenden Moment, der Ankunft der *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* gewesen ist? Wenn Paulus ihn anredet: *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐ ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* so kann der von Petrus ausgeübte Zwang nicht etwa indirekt in dem Beispiel gelegen haben, welches Petrus durch seinen Uebergang von der heidnischen zur jüdischen Speisesitte gab. Wenn Paulus hierauf

allein anspielte, so würde er mit großem Unrechte daraus dem Petrus einen Vorwurf machen, da der jerusalemischen Uebereinkunft gemäß Petrus als Judenapostel von Paulus anerkannt war, woraus für denselben das Recht und die Pflicht folgte, an der jüdischen Sitte festzuhalten. Wenn also Petrus nichts that, als daß er zu dieser zurückkehrte, so war es von Seiten des Paulus sowohl ein Irrthum, als ein Verstoß gegen den geschlossenen Vertrag, wenn er sich darüber als über einen den Heidenchristen angethanen Zwang beklagte. Also muß Petrus den Zwang zum ἰουδαΐζειν direkt gegen die Heidenchristen ausgeübt haben [1]. Worin kann aber nun der geforderte Ἰουδαϊσμός, der durch die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου vertreten wurde, bestanden haben? Wir haben nicht die mindeste Veranlassung, darunter die Verpflichtung auf das ganze Gesetz, namentlich nicht die Beschneidung zu verstehen, sondern da es sich gerade um das Abbrechen der Speisegemeinschaft handelt, können wir an nichts anderes denken, als an die Speisegesetze, deren Beobachtung durch die Heiden von dem mosaischen Gesetze zur Bedingung der socialen Gemeinschaft gemacht wurde, an die Speisevorschriften des Proselytengesetzes und des Aposteldekretes. Hiemit gewinnen wir in der Beurtheilung des antiochenischen Ereignisses festen Boden. Da, wie wir sahen, das Dekret der Apostel weder bei der von Paulus berichteten Zusammenkunft in Jerusalem, noch vor derselben erlassen worden sein kann, und es also erst nach derselben erlassen worden sein muß, so kann es auch nicht in der Zeit zwischen jener jerusalemischen Verhandlung und dem Aufenthalt des Petrus in Antiochien ausgegangen sein. Denn auch in dem Fall, daß man die sofortige Befolgung jenes Dekretes in der heidenchristlichen Gemeinde nicht erwarten dürfte, so bürgt doch die Unterordnung des Petrus unter die Botschaft von Jacobus und der Wechsel in seinem persönlichen Verhalten dafür, daß er von Anfang an so verfahren sein würde, wenn das Dekret vorhanden gewesen wäre. Also kann dasselbe nur während des Aufenthaltes des Petrus in Antiochien von Jacobus und der jerusalemischen Gemeinde ausgegangen sein, und

---

1) Ebenso Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters, S. 198.

wir können nicht umhin, die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου als die Commissare anzusehen, welche das Dekret zu publiciren hatten. Dann folgt aber aus der ganzen Lage der Dinge, daß Paulus unmöglich seine Hand zur Verbreitung dieses Dekretes geboten hat, daß also der Eingang des Schreibens (Act. 15, 23—27), welcher übrigens Bezug hat auf die vorhergehende Erzählung, nicht ächt sein kann, während wir gegen den Kern des Schreibens (V. 28. 29) Zweifel zu erheben, nicht Ursache haben. Was nun das Verhalten des Petrus vor der Ankunft der Gesandten des Jacobus betrifft, so wird es von denen, welche seine Rede in dem 15ten Capitel der Apostelgeschichte anerkennen, so aufgefaßt, daß es aus seiner in jener Rede ausgedrückten, ganz paulinischen Gesinnung folge, und demgemäß halten sie sein Judaisiren für eine momentane Verirrung, deren Widerspruch gegen seine klare Ueberzeugung auch aus der von Paulus gebrauchten Bezeichnung der Heuchelei hervorgehen soll. Wir dagegen müssen sein Benehmen in Uebereinstimmung mit der Haltung der Urapostel bei dem Vertrage mit Paulus so auffassen, daß eine klare Einsicht in die Consequenzen der unbedingten Gemeinschaft zwischen den Juden- und den Heidenchristen ihm gefehlt und er deßhalb bei der ersten Berührung mit einer paulinischen heidenchristlichen Gemeinde über deren Christenthume sein Judenchristenthum momentan vergessen habe. Die psychologische Möglichkeit dieses Verfahrens gerade bei Petrus ist ebenso wenig zu bestreiten, als das von der anderen Seite geltend gemachte Schwanken des Petrus von seiner liberalen Ueberzeugung zu jüdischer Aengstlichkeit. Da nun aber für uns die Rede des Petrus in der Apostelgeschichte keine Bedeutung hat, so wird die Entscheidung lediglich davon abhängen, ob wir nach der Darstellung des Paulus in dem Judaisiren des Petrus nur eine momentane Verirrung desselben erkennen dürfen, und ob die Bezeichnung der Heuchelei nothwendig in sich schließt, daß das frühere liberale Benehmen des Petrus auf einer klaren Ueberzeugung beruht hat. In Beziehung auf den ersteren Punkt müssen wir erinnern, daß die Worte des Paulus: ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν (Gal. 2, 12) nicht eine einzelne, momentane Handlung, sondern ein fortgesetztes Verhalten bezeichnen, also nicht die

Ansicht begünstigen, welcher gemäß Petrus nach einer momentanen Verirrung das Gleichgewicht zwischen seinem Benehmen und seiner klaren Ueberzeugung wiedergefunden haben soll. Ferner aber mußten wir aus dem Vorwurfe des Paulus schließen, daß Petrus nicht blos indirekt durch sein Beispiel die Freiheit der Heidenchristen zu verletzen schien, sondern in Uebereinstimmung mit den Gesandten des Jacobus bestimmte Forderungen an sie gestellt hat, welche nur auf einer officiellen Willenserklärung des Jacobus und der jerusalemischen Gemeinde, und nicht auf einer vorübergehenden Laune beruhen können. Also das Judaisiren des Petrus muß von Dauer gewesen sein. Wie steht es aber nun mit dem Vorwurf der Heuchelei? Schwegler hat den Satz: καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει (V. 13), so auszulegen versucht, daß darin das ὑποκρίνεσθαι nur als Prädikat der anderen Juden und des Barnabas erscheine, deren vorhergehende freie Ueberzeugung Paulus damit allerdings andeuten will, daß dagegen die Präposition σὺν nicht sowohl eine Gemeinschaft des Motives zwischen ihnen und Petrus, als lediglich eine Gemeinschaft des Thuns ausdrücke [1]). Obgleich man nun diese Erklärung durch die Ungenauigkeit des Briefstils möchte rechtfertigen können, so hat dieselbe doch nicht genug zwingendes, als daß man sich bei ihr beruhigen könnte. Allein aus der Ausdehnung des Prädikates ὑποκρίνεσθαι auf Petrus folgt gar nicht, daß dies in demselben Sinne geschieht, in welchem es auf die λοιποὶ Ἰουδαῖοι und auf Barnabas Anwendung findet. Barnabas freilich verläugnete durch sein Zurückziehen von der heidnischen Speisegemeinschaft eine bessere Ueberzeugung, aber Paulus deutet auch genügend an, daß derselbe darin in einem anderen Falle als die Uebrigen war, wenn er sagt: ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη τῇ αὐτῶν ὑποκρίσει. Die Heuchelei des Petrus wird man also nicht nach dem absoluten Begriff der Heuchelei, sondern nur als ein Urtheil des Paulus von dem Standpunkte dieses Mannes aus aufzufassen haben. Demnach stellt sich die Sache so, daß er den plötzlichen Uebergang des Pe-

1) Nachap. Zeitalter I, 129.

trus zur Beobachtung solcher Bestimmungen, welche dem Paulus als gleichgültige Aeußerlichkeiten erschienen, als Heuchelei auslegte, weil für ihn selbst eine Liberalität, wie sie Petrus anfangs bewiesen hatte, nur auf einer klaren Ueberzeugung beruhen zu können schien. Diejenigen, welche allein auf das συνυπεκρίθησαν Schlüsse in Hinsicht des Standpunktes des Petrus begründen, müssen bedenken, daß die Darstellung, welche Paulus von dieser Antiochenischen Scene giebt, nicht ohne Leidenschaft, also nicht ohne Einseitigkeit ist. Da nun alle übrigen Data dagegen zeugen, daß Petrus sowohl in Jerusalem, als später in Antiochien die paulinische Ansicht vom Gesetze getheilt haben könne, und die Bezeichnung des Petrus als eines Heuchlers nicht das Gebiet der Thatsachen, sondern das der inneren Motive berührt, so sind wir, mit Rücksicht darauf, daß Paulus in dieser Angelegenheit als Parthei anzusehen ist, berechtigt, sein Urtheil über das innere Motiv des Petrus nicht als einfache historische Thatsache hinzunehmen. Freilich versteht es sich auch bei unserer oben begründeten Annahme, daß Petrus aus Unklarheit über die Consequenzen seines Benehmens die Rücksichten des Judenchristenthumes aus den Augen gesetzt hat, von selbst, daß der äußern Zweideutigkeit, welche ihm Paulus in den Worten: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐ Ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; scharf vorhält, auch eine innere Zweideutigkeit entsprochen habe. Deshalb glauben wir aber von dem Urtheile des Paulus etwas abziehen zu müssen, im Falle derselbe, wie es wirklich scheint, unter Heuchelei die Verläugnung einer klaren Ueberzeugung versteht. Daß wir aber hierin richtig verfahren, wird endlich dadurch nahe gelegt, daß Paulus den Fall des Barnabas von dem des Petrus trennt, offenbar, weil die Verläugnung der besseren Ueberzeugung bei jenem wirklich stattfand.

Wir wurden zur Untersuchung des Streites beider Apostel in Antiochien durch die Frage geführt, wie sich Paulus zu dem Aposteldekret verhalten habe. Wir fanden, daß die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, auf deren Antrieb Petrus den Heidenchristen judaistische Lebensweise zumuthete, für Verfechter, ja wahrscheinlich für die Ueberbringer jenes Dekretes gehalten werden müßten. Wir müssen

nun aus dem Vorwurfe, welchen Paulus gegen Petrus erhebt, schließen, daß er die Bedingungen jenes Dekretes zurückgewiesen habe. Freilich reicht die Erzählung des Paulus, welche nur seine persönliche und amtliche Unabhängigkeit gegenüber den Urapostеln anschaulich machen soll, nicht aus, um uns einen rechten Einblick in die damalige Partheistellung zu gewähren. Namentlich aber vermissen wir leider jede Andeutung darüber, ob Paulus vielleicht späterhin sich den Bedingungen des Judenchristenthumes gefügt hat. Denn dazu, sie im ersten Momente zurückzuweisen, gab ihm außer anderem wohl auch die Haltung des Petrus Veranlassung. Ferner wäre es wohl interessant, zu wissen, ob die damalige Anerkennung jener Bedingungen durch Barnabas dauernd gewesen, und vielleicht die Trennung des Paulus von ihm veranlaßt hat, deren Motivirung in der Apostelgeschichte (15, 39) auch wohl noch die Annahme anderer Motive daneben erlauben möchte. Was Paulus betrifft, so gestattet seine Beurtheilung der Hurerei und des Essens der εἰδωλόθυτα in der corinthischen Gemeinde keinen sichern Schluß auf die Anerkennung jener Bedingungen, denn die Annahme des Apostеldekretes schließt die Anerkennung des mosaischen Gesetzes und des Vorrechtes der Judenchristen in sich, welche mit den Grundsätzen des Paulus in Widerspruch steht. Kurz, hier ist eine Lücke in der Geschichte, welche vielleicht nie genügend wird ausgefüllt werden können. Jedoch dürfen wir wohl noch eine begründete Vermuthung aufstellen, nämlich, daß die Erlassung der in dem Apostеldekret enthaltenen Bedingungen den Gegensatz zwischen dem paulinischen und dem Judenchristenthum nicht wird erweitert haben, und daß dasselbe wenigstens keinen dauernden Bruch zwischen Paulus und den Urapostеln herbeigeführt haben kann. Hierfür bürgt eben die oben berührte Behandlung der zwei Punkte im ersten Corintherbriefe. Wenn auch Paulus in keinem der beiden Fälle an die damit übereinstimmenden Bedingungen des Proselytengesetzes und des Apostеldekretes gedacht hat, so zeigt es sich doch, daß er im Resultat mit der Verordnung der Urapostel einig ist, und zwar einerseits deßhalb, weil er unwillkührlich in der jüdischen Anschauung steht, welcher jene Bedingungen des Pro-

selytenthums ihren Ursprung verdanken. Dies ist der Fall in seinem Ausspruch 1. Cor. 10, 20: ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει, καὶ οὐ θεῷ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, um dessen willen Paulus den Genuß von solchem Opferfleisch verbieten muß, wie er aus demselben Grunde den Israeliten und ihren Proselyten des Thores verboten worden war. Ebenso beruht die Entrüstung des Paulus über den im fünften Capitel besprochenen Fall von Hurerei auf derselben sittlichen Anschauung, welcher das Gesetz Levit. 18 entsprossen ist. Nach Maaßgabe dieser Beispiele können wir wohl voraussetzen, daß Paulus auch bei den übrigen Bedingungen, an welche die Judenchristen ihren Verkehr mit den Heidenchristen knüpften, nicht in dauernde Differenzen mit Jenen wird gerathen sein. Andererseits ist aber in dieser Hinsicht die Aeußerung des Paulus von Bedeutung: ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω (1. Cor. 9, 20). Man darf diese Erklärung nicht in der Weise auffassen, als ob Paulus durch principlose Accommodation sich überall hätte einschmeicheln wollen. Die Accommodation muß sich auf bestimmte, mögliche Punkte beschränkt haben, welche Paulus von seinem über dem Gesetze erhabenen Standpunkte der Freiheit (V. 19: ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα) als gleichgültige ansehen und beobachten konnte, während sie für die andere Parthei hervorstechende Bedeutung hatten. In diesem Sinne ist nun die Beweisführung des achten Capitels, um die Heidenchristen vom Genuß des Opferfleisches abzubringen, und an diesem Beispiele sieht man, daß es sich bei solchen Accommodationen wohl nur um Negatives, um Unterlassungen, nicht aber um direkte gesetzliche Leistungen gehandelt hat. Der ersteren Art sind nun aber allein die Bedingungen des Proselytenthums, also bürgt auch der angeführte Grundsatz des Paulus dafür, daß er gerade in dieser Hinsicht den geborenen Juden keinen Anstoß zu geben sich bemüht haben wird. Wir werden freilich sehen, daß Paulus den Gegensatz der judenchristlichen Parthei doch nicht versöhnen konnte, allein zuvörderst müssen wir feststellen, daß, wenn auch die verschiedenen Fraktionen

derselben ihm die Auktorität der Urapostel entgegenhielten, daraus nicht auf ein entschieden feindliches Verhältniß zwischen Paulus und seinen Genossen im Apostolat geschlossen werden darf. Ganz abgesehen von den Schilderungen der Apostelgeschichte, welche wir nicht für vereinbar halten mit den Notizen der paulinischen Briefe über diesen Punkt, so ist vor Allem die Meinung Schwegler's, daß die Urapostel ganz einmüthig die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupteten, und die Heiden nicht ohne vorgängige Beschneidung in den Verband der Christen aufgenommen wissen wollten [1], — als ganz unbegründet zurückzuweisen. Denn beim Falle des Titus haben sie gerade das Gegentheil bewiesen, und die judaistischen Anforderungen des Petrus in Antiochien können die Punkte des Aposteldekretes nicht überschritten haben. Wir müssen deßhalb die Haltung, welche die Urapostel gegen Paulus einnahmen, sehr genau von den Tendenzen der strengen judenchristlichen Parthei unterscheiden. Freilich betont Paulus seine eigene apostolische Selbständigkeit sehr stark in den Briefen an die Gemeinden, in welchen judenchristliche Partheien mit Berufung auf die Urapostel seine Wirksamkeit zu beeinträchtigen strebten. In die Rechtfertigung seiner Selbständigkeit fließen mitunter sehr gereizte, leidenschaftliche Aeußerungen über die Urapostel ein (Gal. 2, 6. 9; 2. Cor. 11, 5; 12, 11), und er ereifert sich in dem Galaterbrief über Petrus noch lange Zeit nach dem Streite mit demselben. Jedoch giebt er keine Spur von Andeutung, daß seine judenchristlichen Gegner in den von ihm gestifteten Gemeinden nach Anweisung und im Auftrage der jerusalemischen Apostel handelten, und die Empfehlungsbriefe, mit denen jene Gegner in Corinth sich festsetzten (2. Cor. 3, 1), dürfen wir auch nicht so ansehen, als wenn sie von Jenen herstammten. Paulus selbst hat seine Verbindung mit den Urapostelu und die Anerkennung derselben nie verläugnet, was z. B. 1. Cor. 12, 28; 15, 3—9 beweisen; sein verdammendes Urtheil über die strenge judenchristliche Parthei (Gal. 1, 9) trifft, wie wir wissen, die Apostel nicht, und ferner erkennt er das Judenchristenthum der

---

1) Nachap. Zeitalter I, S. 151.

palästinensischen Gemeinden gelegentlich ausdrücklich an (2. Cor. 8, 14).

Die judenchristliche Opposition, welche Paulus und seine Wirksamkeit in nichtpalästinensischen Gemeinden fand, hat einen verschiedenen Charakter, und gehört an verschiedenen Orten den beiden Abstufungen an, in welchen sich das Judenchristenthum dargestellt hat. In den galatischen Gemeinden trat dem Paulus die strenge Parthei in den Weg, welche die Heidenchristen zur Annahme der Beschneidung (Gal. 5, 2) und zur Beobachtung der jüdischen Feste (4, 10), also zur vollen Unterwerfung unter das mosaische Gesetz bewogen hatte. In der corinthischen Gemeinde scheint nicht diese Parthei gewirkt zu haben, weil die Briefe des Apostels auf die Frage wegen der Beschneidung nicht eingehen. Wir dürfen vielmehr aus der Wichtigkeit, mit welcher Paulus von gesetzlichen Punkten nur das Verbot der *εἰδωλόθυτα* behandelt (1. Cor. 8), schließen, daß die judenchristliche Parthei in Corinth den milderen Charakter hatte, und unter dem Schutze des Namens des Petrus (1, 12) sich auf die Forderung beschränkte, daß die Heidenchristen sich den Bedingungen des Proselytenthums des Thores unterwürfen. Es ist wahrscheinlich, daß auch die Frage über den Vorzug der Ehelosigkeit, welcher Paulus das siebente Capitel des ersten Briefes widmet, von der judenchristlichen Parthei angeregt war, welcher eine essäische Färbung [1] zuzutrauen keine Schwierigkeit hat; vielleicht weist auch die von Paulus im 15ten Capitel bekämpfte Läugnung der körperlichen Auferstehung auf dieselbe Combination zurück [2]. Diese Punkte können aber nicht für Partheifragen zwischen Juden- und Heidenchristen angesehen werden, ebensowenig als es richtig ist, daß das Zungenreden, welches Paulus mißbilligt, in einer näheren Beziehung zur juden-

---

1) Josephus erzählt von den Essäern: *γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, — τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν* (de bello Iud. II, 8, 2). Ferner *οὐ γαμετὰς εἰσάγονται* (Antiq. XVIII, 1, 5). Eine andere Parthei (Ioseph. de bello Iud. II, 8, 13) erklärte sich freilich gegen die Ehelosigkeit.

2) Iosephus de bello Iud. II, 8, 11: *Ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀεὶ διαμένειν.*

christlichen Parthei stand [1]). Dagegen tritt als gemeinsames Merkmal der corinthischen, wie der galatischen Gegner des Paulus neben ihre verschiedenartigen judenchristlichen Ansprüche die gleiche Anfechtung der apostolischen Dignität desselben. Dies beweist die durch alle drei Briefe des Paulus sich hindurchziehende, bald offenere, bald verstecktere, Vertheidigung seines den Uraposteln ganz gleichen Rechtes. Der Angriff der Judenchristen auf die apostolische Auktorität des Paulus beruhte nämlich darauf, daß derselbe nicht, wie die Urapostel, persönlicher Schüler Christi gewesen war, und doch nicht als Schüler der letzteren, sondern als selbständig und mit ihnen gleichberechtigt auftrat. Mochten nun auch die Apostel selbst durch den Erfolg der Mission des Paulus zur Anerkennung seiner Selbständigkeit sich haben bewegen lassen, so ist es doch eine natürliche Erscheinung, daß das jüdische Princip der persönlichen Tradition von ihren Anhängern gegen Paulus eingewandt wurde. Wenn Baur's Deutung der Christusparthei in Corinth, wie wir glauben, richtig ist, so steigerten sich die auf jene Idee gegründeten Ansprüche der judenchristlichen Parthei so weit, daß sie ausschließlich sich das Prädikat „Christen" beilegte, den Paulinern aber es absprach. Gegen solche Angriffe war es in den Augen der Angreifer natürlich nur ein schwacher Schutz, daß Paulus sich auf seine Vision Christi, als auf einen Beweis des persönlichen Umganges mit demselben berief (1. Cor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 15. 16), obgleich Paulus selbst sein dadurch begründetes Verhältniß für zuverlässiger hielt, als den früheren persönlichen Umgang der anderen Apostel mit ihrem Meister (2. Cor. 5, 16). Wenn also Paulus auch die Bedingungen der Urapostel in seinem heidenchristlichen Wirkungskreise in Ausführung zu bringen versuchte, so hat ihm das Judenchristenthum neben seinem Sturme wider das mosaische Gesetz, es nie vergessen können, daß er unabhängig von den Uraposteln wirkte.

Weniger deutlich sind die Verhältnisse zwischen der judenchristlichen und der heidenchristlichen Parthei in der römischen

---

1) Wie Schwegler a. a. O. S. 163 meint. Vergl. unten zweites Buch, zweiter Abschnitt, I.

Gemeinde. Aus dem Briefe des Paulus an dieselbe geht zwar hervor, daß die Judenchristen eine bedeutende Stelle daselbst eingenommen haben (womit nicht gesagt sein soll, daß sie ein numerisches Uebergewicht über die Heidenchristen gehabt hätten), und daß sie darüber Bedenken getragen haben, daß die Heiden in so großer Zahl sich dem Christenthum anschlossen, während der Erfolg der Judenmission damit gar nicht im Verhältniß stand [1]). Hieraus ergiebt sich freilich nicht, in welcher Weise sich die Judenchristen mit den Heidenchristen vertragen haben. Einige Punkte, über welche in der Gemeinde Differenzen geherrscht haben müssen, sind zwar als Eigenthümlichkeiten der Judenchristen [2]) zu erkennen, aber sie gehören nicht zu den Bedingungen des Aposteldekrets; wir können also aus ihnen nicht schließen, ob die strenge oder die mildere Ansicht über das Verhältniß zu den Heidenchristen in jener Parthei die Oberhand hatte. Wenn der Philipperbrief von Paulus aus Rom geschrieben ist, so beweist derselbe allerdings, daß während seiner Gefangenschaft die judaistische Opposition auch dort ihm zu schaffen machte. Aber, wenn auch die Andeutung Cap. 1, 17 klar genug ist, daß die Rivalität wegen des apostolischen Charakters die Gegner des Paulus auch dort antrieb, so folgt doch aus der Stelle Cap. 3, 2 ff. nicht, wie Schwegler [3]) will, daß die römischen Judenchristen die Grundsätze der galatischen sogenannten Irrlehrer über die Beschneidung theilten. In dieser Stelle handelt es sich nur darum, daß die Gegner des Paulus für ihre eigenen Personen einen ausschließlichen Werth auf Beschneidung u. s. w. legten, und den Paulus darum in Mißkredit brachten, weil ihm diese Punkte gleichgültig waren. Daraus folgt aber nichts Bestimmtes für das Maaß ihrer Forderungen an die Heidenchristen.

---

1) Ueber die Verhältnisse in der corinthischen und in der römischen Gemeinde vgl. Baur's Paulus.

2) Die Enthaltung vom Fleischgenuß überhaupt und die Beschränkung auf Vegetabilien wird als Sitte der Ebjoniten angegeben, Epiph. haer. 30, 15. s. oben S. 111. In demselben Sinne schildert Petrus, Recogn. 7, 6 seine Lebensweise: panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est. Dazu kommt bei den römischen Judenchristen noch die Feier bestimmter Tage (Röm. 14, 5. 6), der jüdischen Feste.

3) A. a. O. I, S. 169.

Sie können ebensowohl mit der Beobachtung des Aposteldekretes sich begnügt, als den vollen Uebertritt zum Judenthum verlangt haben, obgleich das erstere doch das wahrscheinlichere ist.

Von den Schriften des neutestamentlichen Kanons, welche die Namen von Uraposteln tragen, repräsentiren die johanneische Apokalypse und der Brief des Jacobus den judenchristlichen Standpunkt.

An der Apokalypse des Johannes fällt derselbe freilich nicht so leicht in die Augen, wenn wir dieselbe mit der eben geschlossenen Schilderung des Judenchristenthumes vergleichen. Wenn doch das Verhältniß zum Gesetze das sicherste Kriterium des Judenchristenthumes ist, so ist zu bemerken, daß die Apokalypse sich so wenig darüber ausspricht, daß nicht einmal das Wort νόμος in ihr vorkommt. Von den Merkmalen, an denen Schwegler den judenchristlichen Charakter der Schrift erkennen will [1], ist der Chiliasmus keinesweges ein untrügliches Zeichen desselben [2]. Die Bezeichnung der Christen als der wahren Juden, welche daraus folgt, daß die Juden für fälschlich sogenannte (2, 9; 3, 9) erklärt werden, ist auch dem Paulus nicht fremd (Röm. 2, 28. 29; 9, 6). Die Ignorirung, ja Ausschließung des Apostels Paulus, welche darin ausgedrückt sein soll, daß nur die Namen der zwölf Apostel auf die Grundsteine der Mauer des neuen Jerusalems geschrieben werden sollen (21, 14), können wir nicht anerkennen, weil zwölf die runde symbolische Zahl ist, welche von Paulus selbst (1. Cor. 15, 5) angewandt wird, wo nur an elf Apostel gedacht werden kann. Am sichersten wird sich der Standpunkt der Schrift erkennen lassen, wenn man den Gegensatz untersucht, in welchen sie sich selbst gegen bestimmte Erscheinungen stellt; und einen solchen Gegensatz finden wir in den von der Apokalypse bekämpften Nikolaiten. Die Andeutungen über diese Parthei sind in den Briefen des zweiten Capitels zerstreut. Zuerst wird die Gemeinde zu Ephesus gelobt, ὅτι μισεῖ τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν (V. 6), dann heißt es gegen die Gemeinde in Per-

---

1) A. a. O. II, S. 253 f.

2) S. oben S. 61.

gamus: οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως; (V. 15). Aus diesen beiden Stellen würde man freilich keinen Aufschluß über den Charakter dieser Richtung erhalten, wenn nicht ein mit dem zuletzt angeführten Verse verbundener Vergleich die richtige Deutung an die Hand gäbe. Es heißt nämlich V. 14: ἔχω κατά σου ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκε τὸν Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. De Wette will die Bileamiten von den Nikolaiten unterschieden wissen, obgleich er eine Aehnlichkeit beider zugesteht, da er in dem οὕτως (V. 15) die Beziehung auf die Lehre und das Beispiel des Bileam läugnet. Jedoch müssen wir nicht nur wegen des ὁμοίως annehmen, daß die Nikolaiten dieselben Merkmale gehabt haben, welche von der Lehre des Bileam angeführt werden, sondern auch das καὶ σὺ bezieht sich nicht, wie de Wette will, auf den gleichen Fall in Ephesus (V. 6), sondern nothwendig auf die υἱοὶ Ἰσραήλ (V. 14). Dann folgt aber, daß die κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, und die κρατοῦντες τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν dieselben sein müssen, und daß die erstere Bezeichnung nur als symbolische anzusehen ist. Wenn also das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι Merkmale dieser Parthei sind, so gehört damit eng zusammen, was der Gemeinde zu Thyatira geschrieben wird: ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα (V. 20). Ferner heißt es aber von der Parthei dieser Frau: οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν (V. 24). In diesem Satze hat, wie allgemein anerkannt wird, der Schreiber sein Urtheil dem Vorgeben seiner Gegner substituirt. Diese behaupten eine Erkenntniß der Tiefen Gottes; dem Schreiber erscheint dieselbe aber nur als Erkenntniß der Tiefen des Satans. Diese wenigen Andeutungen über eine Parthei, von deren Dasein und Dauer sonst keine Spuren vorliegen [1]), sind von den Häreseologen der späteren Zeit so

---

1) Irenäus adv. haer. I, 26 weiß nur noch, daß der Stifter der Sekte der Diakonus Nikolaus (Act. 6, 5) sei, seine sonstigen Angaben beruhen lediglich auf der Apokalypse. Dagegen sind die Mittheilungen des alexandrinischen

erweitert und ausgeschmückt worden, daß sie als eine Art von Gnostikern erscheint, und der Gedanke daran hat sich so festgesetzt, daß auch noch de Wette darauf zurückkommt. Allein die richtige Erklärung ist schon von Zeller [1]) angebahnt worden, obgleich derselbe noch nicht Alles auf die von ihm vorgetragene Idee reducirt hat. Zeller erinnert daran, daß Paulus den Christen eine γνῶσις τῶν βαθέων τοῦ θεοῦ vindicirt (1. Cor. 2, 10), und das Recht, εἰδωλόθυτα zu essen für den Christen, eben wegen seiner Gnosis, in Anspruch nimmt (1. Cor. 8). Diese Merkmale wären also den Nikolaiten und den Paulinern gemein, und wenn es doch mißlich ist, ausgebildete gnostische Tendenzen schon vor der Zerstörung Jerusalems anzunehmen, so ist nach Zeller die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die angegebenen Merkmale auf Pauliner zurückweisen In derselben Weise auch das πορνεῦσαι auf den Charakter des Paulinismus zurückzuführen, ist Zeller nicht gelungen; er beruft sich nämlich zur Erklärung dieses Merkmals theils auf den Mißbrauch der von Paulus vertretenen Freiheit, vor welcher schon Paulus selbst gewarnt habe (1. Cor. 6, 13; 10, 7 f.), theils auf die in diesem Falle vielleicht unbegründete Combination zwischen Götzendienst und Hurerei, welche die Judenchristen vorauszusetzen pflegten. Diese Vermuthungen können nicht als vollständige Lösung des Problems angesehen werden. Dagegen müssen wir daran denken, daß mit dem πορνεῦσαι, welches neben φαγεῖν εἰδωλόθυτα steht, nichts anderes gemeint sein wird, als mit der πορνεία, Act. 15, 29, nämlich nicht Unzucht im Allgemeinen, sondern die Ehe in verbotenen Verwandtschaftsgra-

---

Clemens (Strom. II. 20, 118; III, 4, 25) über den Diakonus Nikolaus, und den Mißbrauch seines Grundsatzes und Beispieles durch liederliche Leute, von ihm selbst nicht in Verbindung gesetzt mit den Nikolaiten der Apokalypse, und wenn nun auch eine gewisse Beziehung jener Mittheilungen auf das πορνεῦσαι vorzuliegen scheint, so fehlt die Beziehung auf das εἰδωλόθυτα φαγεῖν gänzlich. Clemens erzählt folgendes: ὡραίαν γυναῖκα ἔχων οὗτος μετὰ τὴν ἀνάληψιν τὴν τοῦ σωτῆρος πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν εἰς μέσον ἀγαγὼν τὴν γυναῖκα γῆμαι τῷ βουλομένῳ ἐπέτρεψεν· ἀκόλουθον γὰρ εἶναί φασι τὴν πρᾶξιν ταύτην ἐκείνῃ τῇ φωνῇ ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ. καὶ δὴ κατακολουθήσαντες τῷ γενομένῳ τῷ τε εἰρημένῳ ἁπλῶς καὶ ἀβασανίστως ἐκπορνεύουσιν ἀναίδην οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες.

1) Theol. Jahrbücher 1842, S. 713 ff.

den und was damit zusammenhängt. Nämlich das schon mehrfach berührte Gesetz im Leviticus 18, welches auch von den Proselyten des Thores zu beobachten war, wird mit folgenden Worten (V. 24) beschlossen: „Verunreiniget euch durch keines von diesem; denn durch alles dieses haben sich die Völker verunreinigt, welche ich vertreibe vor euch." Da nun die Grundsätze der Nikolaiten theils auf Bileam zurückgeführt, theils durch den symbolischen Namen der Jesabel charakterisirt werden, so kann unter dem ihnen vorgeworfenen *πορνεύειν* nichts Anderes verstanden werden, als die Uebertretung jenes Gebotes, zu welcher eben Bileam (Num. 31, 16; 24, 1 ff.) und Jesabel (1. Reg. 16, 31) das israelitische Volk dadurch veranlaßt hatten, daß sie dasselbe in eheliche Gemeinschaft mit den Kananitern treten ließen. Wir dürfen also bei der *πορνεία* der Nikolaiten gar nicht an die bei einzelnen gnostischen Sekten vorkommende sittliche Licenz denken. Vielmehr sind die Nikolaiten, welche den Genuß von Opferfleisch und die *πορνεία* in jenem bestimmten Sinne sich zu Schulden kommen lassen, auch wegen ihrer Berufung auf die *γνῶσις* in der paulinischen Formel, nur für solche paulinische Heidenchristen zu halten, welche sich den von den Judenchristen gestellten Bedingungen des Aposteldekretes nicht unterwarfen; die Apokalypse selbst theilt demnach den Standpunkt des milderen Judenchristenthums, welches nur diejenigen Heidenchristen anerkannte, welche, durch die Uebernahme des in jenen Punkten bestehenden Proselytenthums, sich dem Judenchristenthume unterordneten. Die Verdammung dieser Richtung durch den Apokalyptiker trifft natürlich den Paulus nicht, der ja, wie wir wissen, die Beobachtung jener Bedingungen von seinem Standpunkte aus empfahl und gebot. Ob nicht aber doch mit den Worten: *ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσί· καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς* (2, 2), indirekt ein Schlag auf Paulus geführt werden soll, möchte ebenso schwer zu bejahen, als zu verneinen sein[1]). Leichter können wir unentschieden lassen,

---

1) Zeller a. a. O. S. 717 und Schwegler, I, S. 172 beziehen die Worte auf Paulus.

ob jene Richtung selbständiger Pauliner von einem Nikolaus damals geleitet wurde, oder ob der Name als Uebersetzung von Bileam (Sieger, Verderber des Volkes) symbolisch zu verstehen ist.

Zu dieser in der Antithese gegen die Nikolaiten ausgesprochenen Ansicht vom Verhältnisse des Judenchristenthums zum Heidenchristenthume paßt nun der Umstand, daß zwar die Ausdehnung des Christenthumes auf alle Völker in der Apokalypse anerkannt (5, 9; 7, 9), daß aber, indem die Gesammtzahl der zur Seligkeit bestimmten Christen ausschließlich auf die zwölf Stämme Israels vertheilt wird (7, 4–8), die Heidenchristen in die symbolische runde Summe, also auch in die Stammgenossenschaft des jüdischen Volkes eingerechnet sind (14, 1). Diese Anschauung beruht darauf, daß die Heidenchristen in dem Verhältniß von Proselyten gedacht werden. Man möchte nun geneigt sein, die in jener Anschauung, wie in der Beschreibung des neuen Jerusalem, dessen Thore wiederum mit den Namen der zwölf Stämme bezeichnet sein sollen (21, 12), ausgesprochene Idealisirung nationaler Elemente, welche so weit über der Wirklichkeit erhaben ist, in dem Sinne zu verstehen, in welchem auch Paulus das Christenthum als das wahre Judenthum bezeichnet. Eben wegen der Möglichkeit dieser Auffassung haben wir vorher die Aeußerungen des Apokalyptikers und des Paulus ganz gleich gelten lassen, daß die Christen die wahren Israeliten seien. Wir müssen aber hier an das oben Gesagte [1]) erinnern, daß die Idee eine ganz andere ist, wenn das Christenthum als Erfüllung der Verheißung, oder wenn es als Fortsetzung und Erneuerung des Gesetzes gilt. Daß nun in der Apokalypse das letztere zu Grunde liegt, dafür bürgt der Eifer des Verfassers für die Beobachtung der Proselytengesetze durch die geborenen Heiden, und demnach müssen wir die Bezeichnung der Christen als wahrer Juden in der Apokalypse auf diese Ansicht deuten, daß in dem Christenthum nur das Gesetz bestätigt ist.

Unter den dogmatischen Eigenthümlichkeiten der Apokalypse ist besonders ihre Vorstellung von der Person Christi hervorzuheben. Die Prädikate desselben überschreiten nämlich nach zwei

---

1) S. oben S. 106.

Seiten hin das gewöhnliche Maaß der eschatologischen Anschauung von Christus. Einmal führt er in seinem erhöhten Zustande den Namen Gottes: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν (1, 17); τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν (2, 8); ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (22, 13). Diese Prädikate sind gleich dem Gottes ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4), nach der bekannten Auslegung des Namens „Jehova". Christus führt aber diesen Namen nicht von Anfang an, sondern er ist ihm erst im Zustande der Verklärung zu Theil geworden; darum wird er ausdrücklich τὸ ὄνομα τὸ καινὸν genannt (3, 12), welcher der Welt erst bei der Wiederkunft bekannt wird: ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός· καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19, 12. 13). Die letztere Bezeichnung bedeutet nun auch nichts Anderes, als den Jehovanamen, da sie nur die Uebersetzung der Paraphrase desselben מֵימְרָא דַי יְהוָה ist. Namentlich ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht im Sinne des johanneischen Evangeliums als Wesensprädikat Christi zu verstehen. Daß vielmehr nur ein Ehrentitel damit beabsichtigt ist, wird dadurch bewiesen, daß auch der Gläubige und die neue Stadt Jerusalem denselben Namen führen sollen [1]). Dies weist auf die gleichlautende rabbinische Tradition zurück, welche sich auf die spielende Auslegung dreier alttestamentlicher Stellen stützt. Die Gerechten sollen den Jehovanamen empfangen, weil es Jes. 43, 7 heißt: כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי; der Messias wegen Jer. 23, 6: sein Name wird sein: יְהוָה צִדְקֵנוּ; das neue Jerusalem wegen Ezech. 48, 35: die Stadt soll genannt werden יְהוָה שָׁמָּה, was aber von den Rabbinen gelesen wird יְהוָה שְׁמָהּ [2]). Etwas ganz anderes ist es aber mit dem Prädikate Christi: ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (3, 14). Dies ist weder identisch mit den Jehovaprädikaten, noch läßt es sich, wie Zeller meint [3]), auch als Ehrentitel und als uneigentliche Bezeichnung auffassen. Die rabbinischen Bezeichnungen man-

1) Cap. 3, 12; 14, 1.

2) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, 449. Vgl. Zeller a. a. O. S. 712.

3) A. a. O. S. 710.

cher Dinge, als vor der Welt erschaffen, sind gar nicht mit diesem Prädikat zu vergleichen, und wenn etwa, wie Zeller meint, eine Beziehung auf Proverb. 8, 22. 23 anzunehmen ist, so wäre mit der Bezeichnung Christi als der *σοφία* vielmehr eine sehr reelle Vorstellung von der Präexistenz verbunden. Jedoch dürfen wir jenes Prädikat schwerlich mit dem Begriff der Weisheit combiniren, da in dem Wortlaute nicht der Gedanke des Vorweltlichen liegt, sondern nur der des ersten Geschöpfes. Dazu kommt, daß, wenn der Verfasser die salomonische Idee der *σοφία* auf Christus angewendet hätte, er wohl die Betheiligung desselben an der Schöpfung nicht so direkt ausgeschlossen hätte, als es Cap. 4, 11; 10, 6 geschieht. Zur Erklärung jenes Prädikates muß man sich vielmehr auf dem Gebiete des Judenchristenthumes umsehen, und auf diesem findet sich auch wenigstens die Darstellung der Präexistenz Christi, welche unter allen Formen jenem Ausdruck der Apokalypse am nächsten kommt, nämlich daß Christus identisch mit Adam, daß er der erste Mensch sei. Die Lehre der Recognitionen ist nämlich die, daß Gott für alle Klassen von Geschöpfen ein Urbild, einen Princeps erschaffen habe; der für die Menschen ist Christus, und demnach läßt jene Schrift errathen, was auch Epiphanius als ebjonitische Lehre mittheilt, daß Christus derselbe ist, als Adam [1]). Obgleich nun freilich Adam erst nach der Erschaffung der Thiere u. s. w. von Gott gebildet war, so bezeichnen die Recognitionen doch den mit Adam identischen Christus nicht nur als aeternus Christus (Cap. 43. 44), sondern auch als *initium omnium* (Cap. 45), d. h. als das erste Geschöpf, weil nämlich die interna species des ersten Menschen älter, als das Werk der Schöpfung ist (Cap. 28). Dies stimmt

1) Recogn. I, 45: Deus, cum fecisset mundum tanquam universitatis dominus singulis quibusque creaturis principes statuit, ipsis quoque arboribus, montibusque ac fontibus, et fluminibus et universis, ut diximus, quae fecerat. Multum est enim ire per singula. Statuit ergo angelis angelum principem et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem, avibus avem, bestiis bestiam, serpentem serpentibus, piscem piscibus, *hominibus hominem, qui est Christus Iesus.* Epiph. haer. 30, 3: *τινὲς ἐξ αὐτῶν (Ἐβιωναίων) καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας.* Vgl. Hilgenfeld, Recognitionen S. 70 ff.

also mit der Formel ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ überein, und bei der Gemeinsamkeit des Standpunktes beider Schriften werden wir wohl annehmen dürfen, daß die gleichlautenden Formeln auf derselben Grundanschauung beruhen, welche in den Recognitionen klar genug ausgeführt ist. Die Bedenken gegen die Vorstellung von der Präexistenz Christi in einer judenchristlichen Schrift des apostolischen Zeitalters, durch welche Zeller dahin geführt wurde, jene Vorstellung in der Apokalypse abzuläugnen, und Planck[1]) an der apostolischen Abfassung der Schrift irre gemacht wird, beruhen auf den falschen Voraussetzungen, nämlich daß die Präexistenzvorstellung erst ein späteres Resultat der christlich-dogmatischen Entwickelung sei, und daß dieselbe ausschließlich der paulinischen Entwickelungsreihe angehöre. Hiegegen ist schon von Hellwag[2]) unwiderleglich bewiesen, daß die Präexistenzvorstellung schon der jüdischen Theologie angehört, und daß sie in der christlichen Theologie keineswegs einzig in der paulinischen Richtung vorkommt. Deßhalb können wir mit Verweisung auf die angeführte Abhandlung über jene Bedenken hinweggehen.

Eine schwierig zu lösende Frage ist, wie sich der Apokalyptiker zum Tempelcultus, überhaupt zum Opferinstitut des mosaischen Gesetzes verhält. Im Einklange mit den Aeußerungen Christi über das Aufhören des Gesetzes erst mit dem Ende des αἰὼν οὗτος ist es allerdings, wenn zwar in dem neuen Jerusalem kein Tempel sein soll (21, 22), wenn dagegen für die Periode bis zur Erscheinung der himmlischen Stadt darauf Gewicht gelegt wird, daß nur der Vorhof des Tempels, also nicht das Heiligthum selbst von den Heiden verunreinigt werden soll (11, 1. 2). Hieraus muß man schließen, daß der Verfasser den Tempelcultus und das Opferinstitut unangetastet lassen will. Nicht dasselbe folgt aber aus dem Umstande, daß der Verfasser Christus als das Passahlamm bezeichnet (ἀρνίον ἐσφαγμένον 5, 6; 7, 14; 12, 1; 13, 8 u. oft), und die Reinigung und Erlösung von den Sünden von dem Tode

1) Theol. Jahrbücher 1847, S. 455.

2) Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in den theol. Jahrbüchern 1848.

desselben abhängig macht (5, 9; 7, 14; 14, 3). Denn man muß annehmen, daß, wenn der Apokalyptiker Christus als das Passahopfer auffaßte, er ihn nur als das wahre im Gegensatz zu dem falschen oder vorläufigen betrachten konnte, und daß er darum die Fortdauer der bisherigen Opfer bekämpfen mußte. Jedoch können wir diesen Folgerungen nicht nachgehen, ehe wir nicht unsere Behauptung gerechtfertigt haben, daß mit dem *ἀρνίον ἐσφαγμένον* wirklich das Passahlamm gemeint sei, wie Paulus (1. Cor. 5, 7) Christus bezeichnet. Nämlich von Vielen wird die Vergleichung des Knechtes Jehova's mit einem sanftmüthigen Lamme bei Jes. 53, 7 als der Typus angesehen, dem jene Bezeichnung Christi in der Apokalypse, sowie Joh. 1, 29 und 1. Petr. 1, 19 ihren Ursprung verdanken soll. Freilich ist jene Stelle Act. 8, 32. 33 auf Christus bezogen, daraus kann aber nichts für die anderen Fälle gefolgert werden. In Beziehung auf Joh. 1, 29 ist nämlich zu bemerken, daß Joh. 19, 36 durch die Citation Exod. 12, 46 Jesus wirklich als Passahlamm erscheinen läßt; in Beziehung auf 1. Petr. 1, 19 läßt sich nicht verkennen, daß das Prädikat *ἄμωμος* zu *ἀμνὸς* mit der Bezeichnung des Passahlammes Exod. 12, 5 übereinstimmt. Ferner ist die Verbindung zwischen der Bezeichnung Lamm und der Befreiung von Sünden in allen diesen Stellen eine zu deutliche Hinweisung auf ein Opferlamm, als daß man nicht an das Passahlamm denken müßte [1]). Endlich kommt aber noch dazu, daß Justin an zwei Stellen des Dialogs das Lamm in der Jesaiasstelle nur insofern auf Christus deutet, als derselbe für das Passahlamm gehalten wird [2]). Da nun Justin jedenfalls

---

1) Zur Erläuterung dienen folgende Stellen der Test. XII Patr.; Test. Ioseph. 19: *Εἶδον, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος, — καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς ἄμωμος. — Ἐκ τοῦ Ἰούδα καὶ Λευὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* Test. Benjamin 3: *πληρωθήσεται ἐπί σοι προφητεία οὐρανοῦ περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος τοῦ κόσμου, ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται, ἐν αἵματι διαθήκης ἐπὶ σωτηρίᾳ Ἰσραὴλ καὶ τῶν ἐθνῶν.*

2) Iustini Dial. cap. 111: *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.* Cap. 72 führt Justin erst einen vorgeblichen Ausspruch des Esra an: *Τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν*, dann Jerem. 11, 19: *ἔγω ὡς ἀρνίον ἄκακον, φερόμενον τοῦ θύεσθαι*, und fährt dann fort: *καὶ*

als der vollgültigste Interpret aller urchristlichen Typologieen anzusehen ist, so werden wir zu der Annahme Ursache genug haben, daß auch die Stelle Act. 8, 32. 33 im Sinne des Verfassers nur vermittelst der Idee des Passahlammes auf Christus zu beziehen ist. Aber auch wenn wir darauf verzichten, so müssen wir doch behaupten, daß, nach Maaßgabe aller übrigen Hinweisungen, auch das *ἀρνίον ἐσφαγμένον* in der Apokalypse als das Passahlamm anzusehen ist, zumal da zu dem jesaianischen Bilde des sanftmüthigen Lammes die *ὀργὴ τοῦ ἀρνίου* (6, 16) wenig passen würde. Auch darf nicht die Rücksicht unser Urtheil bestimmen, daß doch das Passahopfer kein Versöhnungsopfer war, denn es kommt nicht darauf an, welcher Sinn ursprünglich der mosaischen Institution eigen war, sondern welchen Sinn die Christen damit verbanden. In dieser Beziehung bürgt aber die paulinische Auffassung Christi als Versöhnungsopfer und Passahlamm dafür, daß auch ein geborener Jude von höherer Bildung die Symbolik des Ceremonialgesetzes nicht immer richtig verstand. Für die Darstellung Christi als Passahlamm gab der Umstand den Ausschlag, daß Christus während des Passahfestes gekreuzigt wurde, und demnach war es von untergeordneter Bedeutung, daß sein Tod vielmehr als Sühnopfer und nicht als Bundesopfer aufgefaßt wurde.

Wenn also der Apostel Johannes, der Verfasser der Apokalypse, in Christus das wahre Passahlamm erblickte, durch dessen Opferung die Gläubigen von ihren Sünden gereinigt würden, so entsteht die Frage, ob er doch die jüdische Feier des Passahfestes beobachten, und das Fortbestehen des ganzen Opfercultus für die Judenchristen anerkennen konnte? Die letztere Frage zu beantworten, bietet die Apokalypse gar keinen Stoff, und als Grund dafür können wir wohl betrachten, daß, bei dem kleinasiatischen Ursprung dieser Schrift und ihrer nächsten Bestimmung für kleinasiatische

---

ἐκ τούτων τῶν λόγων ἀποδείκνυται, ὅτι ἐβουλεύσαντο Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀναιρεῖν αὐτὸν σταυρώσαντες βουλευσάμενοι, καὶ αὐτὸς μηνύεται ὡς καὶ διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, καὶ ἐνθάδε ὡς ἀρνίον ἄκακον δηλοῦται. Ebenso Clemens Alex. in einem Fragment im Chron. paschale (ed. Dindorf p. 14): *ὁ κύριος αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος.*

Gemeinden, die Rücksicht auf den Tempelcultus, der ja an Jerusalem gebunden war, ohne praktische Bedeutung war. Bei dem Mangel direkter Beziehungen auf jenes Gebiet müssen wir also auf jedes positive oder negative Urtheil verzichten. Dagegen verhält es sich anders mit der Passahfeier. Da der Genuß des Passahlammes nicht blos an Jerusalem gebunden war, so entsteht die Frage, ob der judenchristliche Apostel, der in Jesus das wahre Passahlamm erblickte, auch in Ephesus, seinem späteren Aufenthaltsorte an der jüdischen Passahfeier hat Theil nehmen können. Auf diese Frage zu antworten, befähigt uns eine von der Apokalypse durchaus unabhängige Notiz. In dem Passahstreite zwischen der römischen und der kleinasiatischen Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts beruft sich Polykrates, Bischof von Ephesus, in einem Schreiben an Victor von Rom auf den Apostel Johannes als Repräsentanten der in Kleinasien herrschenden Festsitte [1]). Nun hat W e i t z e l [2]) bewiesen, daß die Passahfeier in Kleinasien keinesweges jüdischen Charakters gewesen sei, und etwa noch in jener Epoche in dem Genusse des Passahlammes bestanden habe, sondern daß sie, beruhend auf der Idee, daß Christus das Passahlamm sei, sich darin ausgeprägt habe, daß der 14te Nisan, der Tag des Passahopfers und des Todes Christi, als Freudentag durch Beschluß der Fasten und feierliche Communion begangen worden sei; während die römische Kirche erst den Sonntag nach dem 14ten Nisan als Auferstehungs- und Freudentag durch jene

1) Bei Euseb. H. E. V, 24.

2) In seiner lehrreichen und scharfsinnigen Schrift: Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte S. 95 ff. Auf Grund der obigen Erörterung müssen wir nur e i n e r, freilich für den Verfasser sehr wichtigen Folgerung aus der Geschichte der Passahfeier entgegentreten. Weil nämlich Johannes an einer Form der Passahfeier Theil genommen hat, welche wesentlich auf der Idee beruht, daß Jesus das wahre Passahlamm ist, so schließt Herr W., daß dieser Umstand dafür bürge, daß das vierte Evangelium, welches dieselbe Idee hege und geschichtlich auspräge, von dem Apostel Johannes herstamme (S. 276 ff.). Hiebei ist nur übersehen, daß auch der Apokalyptiker derselben Idee folgt, daß also, so lange die Zweifel an der Identität des Apokalyptikers und des Evangelisten gegründet erscheinen, das Zusammentreffen der Angabe des Polykrates mit der Darstellung der Idee im Evangelium nicht entscheidet, daß gerade das E v a n g e l i u m und n i c h t die Apokalypse ächt ist. Wenn vielmehr nur eine o d e r die andere Schrift ächt sein kann, so ist jene an sich richtige Combination kritisch indifferent.

beiden Akte gefeiert habe. Die Theilnahme des Apostels an einer Passahfeier in dem angegebenen Sinne entspricht also auf das Genaueste der in der Apokalypse angedeuteten Idee. Mit jener Observanz kann nun aber Johannes um so weniger den jüdischen Ritus des Passahlammes verbunden haben, je wahrscheinlicher es ist, daß er die neue, selbständige christliche Observanz in der Gemeinde Ephesus nicht zuerst eingeführt, sondern schon vorgefunden hat. Da ja die Gemeinde zu Ephesus eine Stiftung des Apostels Paulus ist, so können wir die Annahme nicht umgehen, daß er, welcher zuerst die Anschauung Christi als des Passahlammes ausgesprochen hat, die damit übereinstimmende Feier in der ephesinischen Gemeinde eingeführt hat. Wir haben dann also in der Adoptirung jener Anschauung und Observanz durch Johannes den Fall vor uns, daß das Judenchristenthum sich Elemente aneignet, welche nicht auf seinem Gebiet entsprossen, sondern vielmehr, nach der ursprünglichen Gestalt jener Richtung gemessen, ihr wesentlich entgegengesetzt sind. Die weitere Geschichte des Judenchristenthums wird noch eklatantere Beispiele dieser Eigenthümlichkeit liefern, die es bestätigen, daß das Judenchristenthum elastisch genug war, um über dem Fremdartigen, was es sich aneignete, doch seinen Grundsatz nicht zu verlieren. Eben deßhalb darf man aus der jetzt besprochenen Idee des Apokalyptikers wieder nicht zu viel folgern, und etwa aus dem paulinischen Charakter jener Idee gegen sein Judenchristenthum argumentiren. Ebenso wenig darf man den Apokalyptiker wegen seiner Idee von der durch den Tod Christi bewirkten Reinigung von Sünden mit Paulus gleichstellen. Die Idee vom Tode Christi gewinnt bei Paulus durch ihre Verbindung mit dem Begriffe des Glaubens ihre besondere Bedeutung. Bei dem Apokalyptiker ist aber der Glaube gar nicht bestimmt auf den Tod und die Auferstehung Christi bezogen, sondern er bezeichnet nur die allgemeine Beziehung des Gemüthes auf Gott und Jesus, welche die Erfüllung der göttlichen Gebote begleitet (12, 17; 14, 12). Freilich steht nun die Idee von einer vollbrachten Sündenreinigung ganz unverbunden neben der Auffassung der Werke als der Hauptsache im Christenthume; der Mangel einer dialektischen Verbindung zwi-

schen diesen beiden Punkten ist aber auch eben das Kennzeichen unpaulinischen Standpunktes.

Der Brief des Jacobus gehört zu den Dokumenten des christlichen Alterthums, deren Situation und deren dogmatischer Charakter am allerschwierigsten zu bestimmen sind. Nach dem Namen des Verfassers, nach der Bezeichnung der Leser in der Ueberschrift [1]), sowie nach der in dem Briefe ausgeübten Polemik gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, muß derselbe der judenchristlichen Richtung angehören. Dabei enthält der Brief aber keine Hindeutung auf die Grundsätze, nach denen, wie wir bisher gefunden haben, der Verkehr der Judenchristen mit den Heidenchristen geordnet wurde, und welche sowohl im apostolichen Zeitalter, als nachher, so lange das Judenchristenthum in der Kirche sich hielt, die Lebensfrage für dasselbe waren. Ferner sind manche Züge in dem Briefe wohl geeignet, die Zweifel an der Aechtheit desselben, welche in der alten Kirche geherrscht haben, zu bestärken, und doch sind die Aehnlichkeiten und Berührungspunkte, welche z. B. Kern [2]) zwischen dem Briefe und den clementinischen Homilieen nachgewiesen hat, viel zu ungenau, als daß man um ihretwillen den Brief für eine nachapostolische Schrift erklären dürfte. Endlich bewegt sich der Brief, trotz seiner Antithese gegen die paulinische Lehre, in einer Anschauung, welche von einem wesentlich paulinischen Elemente durchdrungen ist. Wenn nun aber Aehnliches auch in den clementinischen Schriften bemerkbar ist, so berühren sich die beiderseitigen Formeln viel zu wenig, als daß man auch nur eine Continuität der Richtung in diesen Schriften nachweisen könnte. So steht der Brief des Jacobus nach allen Seiten hin als ein Räthsel in der Entwickelung des ältesten Christenthums da, und dem gewissenhaften Historiker bleibt nur die Aufgabe, den Standpunkt desselben zu charakterisiren, da die Frage über die Aechtheit und

---

1) *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.*

2) Im Commentare S. 56 ff. Vgl. Credner, Einleitung, S. 608 ff., Schwegler Nachap. Zeitalter I, S. 424.

den historischen Ort des Briefes nur gewaltsam gelöst werden kann.

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß die Anschauung des Jacobus vom Verhältnisse des Glaubens und der Werke zur Seligkeit von der des Paulus wesentlich verschieden ist, und daß Jacobus die seine der des Paulus entgegensetzen will (2, 14—26). Freilich treffen die Einwendungen, welche gegen die paulinische Lehre gemacht werden, die letztere nicht, weil der Verfasser die Verbindung, in welche Paulus jene Begriffe gebracht hat, nicht versteht; allein daraus folgt nicht, wie von Manchen angenommen worden ist, daß Jacobus nicht den Paulus, sondern nur eine den Paulus mißverstehende Richtung habe bekämpfen wollen. Denn in diesem Falle müßte man verlangen, daß der wahre Sinn des Paulus von dem vorgeblichen Mißverstande seiner Lehre ausdrücklich getrennt werde [1]). Paulus knüpft die Seligkeit an den Glauben, indem er die Werke als einfache Folge des die Gerechtigkeit einschließenden Glaubens ansieht. In diesem Sinne wird der Fall gar nicht als möglich gedacht, daß der Glaube nicht von Werken begleitet sei. Denn der Glaube, welcher nicht Werke erzeugt, welcher, wie Jacobus sagt, todt ist, gilt dem Paulus nicht nur nicht als Mittel der Rechtfertigung, sondern würde von ihm gar nicht als Glaube anerkannt werden. Jacobus dagegen versteht unter dem Glauben einmal nur die Anerkennung der Einheit Gottes (2, 19), dann zwar auch die unbestimmte Gemüthsrichtung auf das Göttliche und die christliche Lebensaufgabe (1, 3); aber nicht die absolute Gewißheit des Heiles. Deßhalb macht er die Befestigung von den Werken abhängig und erkennt in dem Glauben höchstens eine Unterstützung der Werke, oder einen ersten Anfang des Heilsprocesses (2, 22). Auf kurze Formeln reducirt stellt sich der Gegensatz beider Lehrtropen so dar: Bei Paulus tritt die Rechtfertigung zwischen Glauben und Werke; bei Jacobus treten die Werke zwischen Glauben und Rechtfertigung. Jacobus vergleicht die Werke mit der Seele, und den Glauben mit dem Leibe

---

1) Vgl. die sehr gelungene Erörterung Schwegler's, a. a. O. I; S. 428 ff.

(2, 26), Paulus hätte nur den Glauben mit der Seele, und die Werke mit dem Leibe vergleichen können. Daß das Gesetz, welchem die von Jacobus so stark betonten Werke entsprechen sollen, das mosaische in seinem ganzen Umfange sein soll, dürfte schwer zu behaupten sein. Unter den Formeln, mit welchen Jacobus auf das Gesetz verweist, ist die Bezeichnung des Gebotes der Liebe als *νόμος βασιλικός* (2, 8) ganz im Sinne Jesu (Matth. 22, 39), und des Paulus (Gal. 5, 14); der Ausdruck *νόμος τῆς ἐλευθερίας* (1, 25; 2, 12) scheint aber in der Absicht gebraucht zu sein, um den Zustand der Freiheit, den Paulus in Gegensatz gegen die Knechtschaft unter dem Gesetze stellt (Gal. 4, 9; Röm. 8, 2), gerade auf das Gesetz anzuwenden. Zwar ist nicht ganz klar, wie der Verfasser das Werke erzwingende Gesetz mit der Freiheit zusammengedacht hat. Aber man muß doch wohl annehmen, daß er an eine Durchdringung des Willens mit der Substanz und den Zwecken des Gesetzes denkt. Darauf führt wenigstens die Art, wie die Idee der Wiedergeburt von dem Verfasser mit dem Begriffe des Gesetzes der Freiheit in Verbindung gesetzt wird. Wenn es heißt: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας* und *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* (1, 18. 21) [1]), so geht aus dem Zusammenhang hervor, daß der *λόγος* nichts anderes, als der *νόμος* selbst ist, also eine Substantialisirung des Gesetzes im Gemüthe und Willen des Menschen angenommen wird, welche von Gott herrührt. Mit der Idee der Wiedergeburt hat nun freilich Jacobus ein ausschließlich paulinisches Element in seine Anschauung aufgenommen, nicht aber die Consequenzen desselben. In dem zweiten angeführten Satze ist die mit der Wiedergeburt verbundene Heilsgewißheit deutlich ausgesprochen, und doch wird dieselbe in der späteren Erörterung

1) Die Idee des *ἔμφυτος λόγος* ist nicht zu vergleichen mit der Lehre der Clementinen von dem jedem Menschen natürlichen Besitze der Offenbarung (Hom. 17, 18), und in der Stelle, welche Schwegler I, 425 aus Hom. 17, 17 anführt: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθὲς, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον*, ist keine Parallele mit unserer Formel anzuerkennen. Parallel sind folgende Stellen aus dem Briefe des Barnabas: *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν* (Cap. 9.); exhilaror, — quod sic naturalem (*ἔμφυτον*) gratiam accepistis (Cap. 1).

über den Glauben und die Werke völlig ignorirt, und die Beseligung erst von den Werken abgeleitet. In diesem Verhältnisse ist schon der Charakter des Katholicismus vorgebildet, welcher den paulinischen Gedanken der Wiedergeburt mit dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkte nur in äußerlicher Weise zu verbinden versteht, und Analogieen dazu bietet auch die spätere judenchristliche Literatur [1]). Eigenthümlich, und von allen anderen Formen abweichend ist aber die Fassung, welche dem Begriffe der Wiedergeburt von Jacobus gegeben ist. Während Paulus jenen Begriff an den Tod und die Auferstehung Christi, und die clementinischen Schriften ihn an das Sakrament der Taufe knüpfen [2]), ist die Idee von der Einpflanzung des Gesetzes, von der Wiedergeburt durch das Wort des Gesetzes nirgend wieder in Anwendung gebracht.

II. Die clementinische Literatur.

In den Recognitionen und Homilieen des Clemens von Rom, sammt den mit den letzteren verbundenen Briefen des Petrus an Jacobus und des Clemens an Jacobus und der mit jenem zusammengehörigen sogenannten διαμαρτυρία, besitzen wir umfangreiche und äußerst werthvolle Dokumente des nachapostolischen Judenchristenthums. Durch die vielseitige Benutzung der Homilieen zur Aufklärung der kirchlichen Zustände jenes Zeitalters hat Baur sich bedeutende Verdienste erworben. Derselbe hatte aber auf die Recognitionen nicht die gleiche Aufmerksamkeit gerichtet, weil er dieselben als eine weniger charakteristische Umarbeitung der Homilieen ansah; und das gleiche Urtheil des auf diesem Gebiete bewanderten Schliemann hatte das theologische Publicum in der Nichtbeachtung jener Schrift bestärkt. Durch die scharfsinnige,

1) Recogn. IV, 5: Debet is, qui ex gentibus est, et ex deo habet ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliquid divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus. De tali enim dicebat dominus noster viro divite, qui profert de thesauris suis nova et vetera.

2) Recogn. VI, 9; siehe unten im Lehrbegriff der Recognitionen.

gewandte und geistreiche Untersuchung Hilgenfeld's [1]), welcher festgestellt hat, daß die Recognitionen älter und ursprünglicher sind, als die Homilieen, ihrerseits aber noch eine frühere, in ihren Grundzügen erkennbare Recension, des Kerygma des Petrus, voraussetzen, ist aber dieser ganze Literaturkreis für die Erforschung der ältesten Kirchengeschichte erst recht ergiebig geworden. Bei der vollsten Anerkennung, welche wir dem Verdienste Hilgenfeld's zollen, können wir jedoch alle Resultate seiner Forschung nicht ohne Weiteres adoptiren. Wenigstens unterliegen seine Hypothesen über die Textur der Recognitionen und die Abfassungszeit des Kerygma mannigfachem Zweifel. Wir sind also gezwungen, ehe wir dogmengeschichtlichen Gebrauch von jenen Schriften machen können, die literarisch-kritische Untersuchung von Neuem aufzunehmen, welche freilich zu einem von dem hilgenfeld'schen nicht wesentlich verschiedenen, aber weniger complicirten und deßhalb wahrscheinlicheren Resultate führen wird. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den Recognitionen und Homilieen verweisen wir vorläufig auf die Widerlegung Schliemann's, welche Hilgenfeld von S. 19 seiner Schrift an ausführt, und fassen vor Allem die Frage nach dem Kerygma des Petrus ins Auge.

A. Die literarisch-kritische Frage.

Hilgenfeld geht davon aus, daß die den Homilieen voranstehenden, an den Jacobus gerichteten Briefe des Petrus und des Clemens, welche sich beide als Begleitbriefe bei der Uebersendung petrinischer Kerygmen darstellen, verschiedene Schriften meinen und bezeichnen. Wenn Petrus in dem ersteren Briefe die dem Jacobus zugeschickte Schrift wiederholt *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους* nennt, so macht diese Bezeichnung den einfachen Eindruck, daß Petrus nicht nur der Absender, sondern auch der Verfasser des Buches sein will [2]). Dagegen erzählt

---

1) Die clementinischen Recognitionen und Homilieen nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Jena 1848.

2) Wie es auch Photius (Biblioth. Cod. 112. 113) auffaßt: καὶ ἡ μὲν

Clemens in dem anderen Briefe, er habe von Petrus vor dessen Tode den Auftrag empfangen, die von ihm miterlebten Ereignisse und Reden bei den Reisen des Petrus für den Jacobus niederzuschreiben [1]). Und zugleich erwähnt er, daß Jacobus eine Schrift, welche den größten Theil der von Petrus gehaltenen Reden umfasse, schon früher erhalten habe, ohne daß der Verfasser dieser Schrift, ob es Petrus war, oder Clemens, bezeichnet wird [2]). Doch treffen zwei Merkmale in der Beschreibung dieser früheren Schrift mit der in dem Briefe des Petrus an Jacobus erwähnten zusammen, nämlich erstens, daß sie von Petrus dem Jacobus überschickt worden, zweitens, daß sie *ἐν βίβλοις* verfaßt sei, was an den stehenden Ausdruck jenes Briefes *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους* erinnert. Der Zweifel, der also noch übrig bleibt, ob die erwähnte ältere Schrift auch als eine von Petrus verfaßte gelten solle, wird jedoch dadurch gehoben, daß in den Homilieen selbst an einer bestimmten Stelle berichtet wird, daß Petrus einen seiner Vorträge niedergeschrieben, und an Jacobus geschickt habe [3]). Da der Brief des Clemens seinem ganzen Charakter nach zu den Homilieen gehört, so wäre durch die nachgewiesene Uebereinstimmung zwischen der letztangeführten Stelle mit den Andeutungen im Briefe des Clemens und mit dem Briefe des Petrus festgestellt, daß es eine v o r g e b l i c h p e t r i n i s c h e S c h r i f t

---

(ἐπιστολὴ) δηλοῖ, Πέτρον τὰς οἰκείας συγγράψαι πράξεις καὶ πρὸς Ἰάκωβον αἰτησάμενον ταύτας ἀποστεῖλαι.

1) Ep. Clem. ad Iac. 19. Petrus sagt: *ἀξιῶ σε Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μέχρι καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων ἔπειτα πρὸς τῷ τέλει καὶ τὴν τοῦ θανάτου μου πρόφασιν ὡς προεῖπον, δηλῶσαι μὴ ὀκνήσεις.*

2) Cap. 20: *Οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλείων ποιῆσαι.*

3) Homil. I, 20: *Πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον [αὐτοῦ κελεύσαντος] ἀπὸ Καισαρείας Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρά σου ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι.* Die eingeklammerten Worte, welche die Abfassung der Schrift dem Clemens vindiciren sollen, thun dies ungeschickt genug, da sie nicht in die Construktion des Satzes passen. Vgl. H i l g e n f e l d S. 37.

gab, welche den Stoff der Kerygmen desselben allein enthielt, welcher in den Homilieen in die Geschichte des Clemens verwebt ist, und daß sie denselben umfassender enthielt, als er in den Homilieen dargestellt ist. Bei Hilgenfeld tritt dieses Resultat nicht deutlich hervor, vielmehr legt er demselben Schwierigkeiten in den Weg, welche auf einem Irrthume beruhen. Er läßt sich nämlich durch Dodwell zu der Annahme verleiten, daß der griechische Text des Briefes des Clemens, in welchem derselbe die Begebenheiten des Petrus ἐν ἐπιτομῇ darzustellen verspricht, und sein Werk unter dem Titel *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή* (Cap. 20) ankündigt, zu der sogenannten clementinischen Epitome gehöre, einem kümmerlichen und nichts bedeutenden Auszuge der Homilieen [1]). Der ursprüngliche zu den Homilieen gehörige Text jenes Briefes soll dagegen in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorliegen, welcher in einigen Punkten von dem griechischen Texte abweicht. Ich kann nun aber nicht finden, daß das Wort breviter, welches Rufin an der Stelle gebraucht, wo der griechische Text ἐν ἐπιτομῇ hat, etwas anderes bedeutet, als ἐν ἐπιτομῇ selbst. Und da ferner der Inhalt des Briefes ganz dem Standpunkt der Homilieen entspricht, so können wir durch den Ausdruck ἐπιτομή allein uns nicht zu der Dodwell'schen Annahme bewegen lassen, zumal da wir bei unserer Unbekanntschaft mit der älteren Schrift nicht behaupten können, daß die Homilieen im Verhältniß zu ihr nicht ein Auszug sind. Eine andere Abweichung der lateinischen Uebersetzung vom griechischen Texte beweist aber vielmehr, daß dieser eigentlich zu den Homilieen gehört. Während nämlich das Schlußcapitel des griechischen Textes, indem es ungewiß ließ, ob die von Petrus früher dem Jacobus übersandten Kerygmen auch von ihm verfaßt seien, durch die Stelle Hom. I, 20 dahin ergänzt wurde, daß dieselben wirklich von Petrus verfaßt seien, spricht die lateinische Uebersetzung es aus, daß auch die frühere Schrift, ebenso wie die jetzige, den Clemens zum Verfasser habe [2]). Bei der Frage nach

1) A. a. O. S. 34 f.

2) Unde et ego, mi domine Iacobe, cum haec ab eo praecepta sus-

der Ursprünglichkeit einer oder der anderen dieser Recensionen, müssen wir also uns einfach gegen die lateinische Uebersetzung entscheiden, weil die Stelle Hom. I, 20 einerseits ihr widerspricht, andererseits aber beweist, daß ein Interesse vorhanden war, die petrinische Abfassung zu läugnen, und auch für die ältere Schrift die clementinische zu substituiren. Da nun die letztere Ansicht ebenfalls in den Recognitionen zweimal ausgesprochen ist [1]), so könnte man zu der Vermuthung geneigt sein, daß sowohl die fragliche Stelle in der lateinischen Uebersetzung des Briefes des Clemens, als die der Recognitionen von Rufinus in dem angegebenen Sinne verändert seien. Allein diese Vermuthung wird nicht begünstigt durch die Aussage des Rufinus in seiner Vorrede zu den Recognitionen, daß er den Brief des Clemens früher, als diese Schrift übersetzt habe, und ihn nicht als zu den Recognitionen gehörig ansehe. Wir können also schwerlich annehmen, daß, wenn er auch den Brief des Clemens, dessen ursprünglichen Text wir kennen, in der Uebersetzung verändert hat, er der Uebereinstimmung wegen auch die Stellen der Recognitionen verändert habe, zumal da wir deren griechischen Text nicht kennen. Vielmehr müssen wir uns auf die Annahme beschränken, daß schon in dem griechischen Texte der genannten Schriften, die fragliche Veränderung, freilich wohl geschickter, als in Hom. I, 20 angebracht worden war, und wir können uns freuen, daß wenigstens von dem Briefe des Clemens eine richtige Recension erhalten worden ist. Daß aber die Recognitionen unter der früheren, wenn auch von ihnen als clementinisch bezeichneten, Schrift nichts anderes als die pe-

---

ceperim, necesse habui implere, quod iusserat, indicans tibi et de his ipsis simul et de illis breviter comprehendens, quae per singulas quasque urbes digrediens aut in praedicationis sermone protulerit aut in gestorum virtute perfecerit, *quamvis tibi de his plurima iam et plenius ante descripta ipso iubente transmiserim*, *sub eo titulo*, *quem ipse praecepit adfigi*, *id est Clementis Itinerarium.*

1) Recogn. I, 17 (entsprechend den Hom. I, 20): Iubente eo ea, quae ad me locutus est, in ordinem redigens librum de vero propheta conscripsi, eamque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmisi. III, 74: Simul et imperat mihi, — libris singula quaeque, quae memoratu digna videbantur, comprehendere et mittere ad te, mi domine Iacobe, sicut et feci parens eius praeceptis. 75. Primus ergo liber ex his, quos *prius* misi ad te, continet de vero propheta.

trinischen Kerygmen verstehen, dafür bürgt die auch von ihnen gebrauchte, uns schon bekannte, Bezeichnung von „Büchern", und indem sie gerade den Inhalt derselben aufzählen (III, 75), geben sie die sicherste Grundlage für die weitere Untersuchung jener interessanten alten Schrift. Daß dieselbe von den Homilieen wesentlich verschieden gewesen sein muß, dafür bürgt der verschiedenartige Charakter der beiden, jenen Schriften entsprechenden Briefe [1]); dagegen sind die Homilieen in der Art aus einem Guß gearbeitet, daß sich aus ihrer Analyse nicht ergeben würde, wie weit sie Ueberarbeitung einer älteren Schrift sind. Anders ist es mit den Recognitionen, deren erste drei Bücher die deutlichen Spuren verschiedener Schichten tragen.

Die erste Handhabe zur Auffindung derselben bietet uns die Verschiedenheit der Beschreibung und Charakteristik des Magiers Simon. In dem längeren Vortrage, den Petrus zur Instruction des Clemens (I, 24—74) hält, worin er die Geschichte der Religion bis auf die Thätigkeit der Apostel und namentlich bis auf seine Mission, dem Simon entgegenzuwirken, herabführt, wird der letztere in folgenden Worten charakterisirt: Simon quidam Samaraeus, magus, adserens se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine, Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi (I, 72). Hienach unterscheidet sich also Simon von dem höchsten über dem Weltschöpfer erhabenen Gott, und stellt sich, nach Maaßgabe der durch alle gnostischen Systeme durchgehenden Syzygieentheorie als weibliches, linkes Element neben den höchsten Gott. Dem widerspricht nun die weitläufige Beschreibung, welche später Nicetas und Aquila (II, 5—15) geben, in dem Hauptpunkte. Es heißt nämlich von Simon: *Semetipsum quidem virtutem esse quandam*, *quae sit supra conditorem deum*, *Lunam vero*, quae secum est, esse de superioribus coelis deductam, eandemque cunctorum genitricem, *adserit esse sapientiam*, pro qua, inquit, Graeci et barbari confligentes, imaginem quidem eius aliqua ex parte videre potuerunt, ipsam vero, ut est, penitus ignorarunt, quippe *quae apud illum primum*

---

1) Darüber vgl. Hilgenfeld S. 38 ff.

omnium et solum habitaret deum. . . . Et multa alia mirabilia fecit et facit, ita ut stupentes pro his homines putent *eum ipsum esse summum deum* (II, 12). Hierin ist klar ausgesprochen, daß Simon nicht blos als Kraft des höchsten Gottes, sondern als höchster Gott selbst aufgetreten sein soll, und daß die zweite Stelle, in welcher nach der vorigen Beschreibung er selbst stand, von seiner Begleiterin Helena (Σελένη, Luna) eingenommen wurde. Dieselbe Darstellung kehrt wieder in der Schilderung der Disputation des dritten Tages über die Unsterblichkeit. Da Simon dieselbe läugnet, so erinnert ihn Petrus an die Seele des getödteten Knaben, welche Simon nach dem Bericht des Nicetas und Aquila als Mittel seiner Zaubereien brauchte, und die er in einem Bilde in seinem Schlafzimmer eingeschlossen halten sollte [1]). Nach dieser Entdeckung seiner Geheimnisse bekennt nun Simon selbst, um den Petrus niederzuschlagen: Ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum. Ingressus autem uterum Rachel, natus sum ut homo ex ea, quo ab hominibus videri possem (III, 47). Die nun folgende Aufzählung seiner Wunderkräfte entspricht durchaus der Erzählung der beiden Männer. Hienach gehört also der Abschnitt III, 44—50 mit dem Anfange des zweiten Buches, wenigstens Cap. 5—15 zusammen, und beide können nicht von derselben Hand herrühren, welche den Abschnitt I, 24—74, und in demselben die anders lautende Schilderung des Simon niederschrieb. Da es nun keinem Zweifel unterworfen ist, daß in der Geschichte des Simon mit der Helena ein bestimmtes gnostisches System personificirt und travestirt ist, so kann dies kein anderes sein, als das des Valentin [2]), mit welchem auch die Darstellungen übereinstimmen, welche Justin, Irenäus und Tertullian von der Lehre des Simon geben [3]). Entscheidend ist hiebei die Vorstellung von der σοφία, welche von den höchsten

---

1) Lib. III, 44 cf. II, 13.

2) Vgl. über diesen Abschnitt Hilgenfeld S. 106—113.

3) Iustin. Apolog. I,26; Iren. adv. haer. I,23; Tertullian. de anima 34. Vgl. Hilgenfeld a. a. O.

Himmeln herabgekommen sein soll [1]), wie ja auch die valentinianische *σοφία* aus dem Pleroma herausgefallen ist. Ebenso deutet nun auch die einfachere Beschreibung des Simon (I, 72) auf die Personifikation eines gnostischen Systems [2]), weil ausdrücklich die Erhabenheit des höchsten Gottes über den Weltschöpfer betont ist, allein auf welches, ist einfach nicht aus den Prädikaten des Simon zu erkennen.

Ehe wir aber dazu übergehen, dies mit Hülfe anderer Vergleichungen zu ergründen, müssen wir einen sehr wesentlichen Irrthum berichtigen, den Hilgenfeld über das Verhältniß der Beschreibung des Simon zu dem ganzen vorhergehenden Vortrage des Petrus hegt. Er ist nämlich der Meinung, daß die gnostische Ausstattung des Simon (I, 72) nicht ursprünglich zusammenhänge mit dem Vortrage des Petrus, sondern daß dieselbe schon in denselben hinein corrigirt sei. Darauf führt ihn die freilich durch Nichts begründete Voraussetzung, daß der Vortrag des Petrus seine Spitze in der Polemik gegen Paulus habe, welcher I, 70. 71 als inimicus homo und jüdischer Verfolger der Christen eingeführt wird [3]). Demnach meint H., daß „die Erwähnung des Paulus unter dem Namen des Simon und als eines geborenen Samariters" nur eine Veränderung des ursprünglichen Sinnes der Erzählung sei. Dies aber muß völlig in Abrede gestellt werden. Simon soll vielmehr ein von Paulus unterschiedener Gegner des Christenthumes sein, und demgemäß, daß in dem ganzen Vortrage des Petrus sonst weder direkte, noch indirekte Opposition gegen die Person oder die Lehre des Paulus gemacht wird, müssen wir annehmen, daß Paulus überhaupt nur in gleicher Reihe mit den anderen Gegnern des Christenthums aufgeführt werden sollte, welche von Cap. 55—69 nacheinander mit den Aposteln disputiren.

---

1) Hom. II, 25 heißt es in der Parallelstelle von Rec. II, 12: *Ἑλένην ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν κατενηνοχέναι λέγει τῷ κόσμῳ.*

2) Der Samaraeus quidam, welcher I, 57 die Auferstehung der Todten läugnet, den Cultus auf Garizim fordert, und bestreitet, daß Jesus der von Moses verheißene Prophet sei, soll weder Simon, noch ein Gnostiker sein, wie H. S. 105 für möglich hält, sondern nach I, 54 Dositheus.

3) A. a. O. S. 80.

Ihre Spitze findet die Erzählung in der Einführung des Simon als Repräsentanten der Gnosis, und ebendarum wird derselbe nicht unter den Cap. 54 aufgezählten jüdischen Sekten erwähnt [1]).

An der Person des Simon ist aber noch eine andere Seite zu betrachten, nämlich sein Prädikat *Stans*, welches I, 72 gedeutet wird hoc est alio nomine Christus. Dieselbe Deutung findet sich II, 7: Vult se Christum putari atque Stantem nominari, und in der Parallelstelle Hom. II, 24: *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προςαγορεύει.* Hiezu paßt nun die an beiden Stellen [2]) angefügte Erklärung des Prädikates *Ἑστώς* gar nicht. Wenn es mit Christus gleichbedeutend sein soll, so kann es nicht ursprünglich die Unvergänglichkeit des Leibes des Simon bezeichnen, denn nirgends ist dies ein feststehendes Attribut des Christus. Den Schlüssel zur Erklärung des Problems bietet die nähere Deutung des Gesichtspunktes, unter welchem Simon sich als Messias, Christus darstellte. Nicetas erzählt nämlich in den Recognitionen von der unter dem jüdischen Volke verbreiteten Erwartung eines Propheten, welcher Unsterblichkeit und seliges Leben verleihen werde, und erklärt, daß er als früherer Anhänger des Simon denselben für diesen Propheten gehalten habe [3]). Unter diesem Propheten kann man nun keinen anderen verstehen, als den, welchen Moses Deuteron. 18, 15 verheißen hat. Es heißt dort: *Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμὲ, ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούεσθε.* Der Augenschein lehrt nun, daß das Wort *Ἑστώς* nur der etymologische Reflex des *ἀναστήσει*, und mit Rücksicht auf diese Stelle das Prädikat des

---

1) Ebendaselbst sind die Worte, welche auf die Anführung der Auferstehungsläugnung als Partheimeinung der Sadducäer folgen: Auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon fuit, Glossem.

2) Rec. II, 7: Hac autem appellatione utitur, quasi qui neget posse se aliquando dissolvi, asserens carnem suam ita divinitatis suae virtute compactam, ut possit in aeternum durare. Hinc ergo Stans appellatur, tanquam qui non possit ulla corruptione decidere. Hom. II, 24: *ταύτῃ δὲ τῇ προςηγορίᾳ κέχρηται· ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων.*

3) Rec. VII, 33: Fertur in religione nostra sermo de propheta quodam, cuius ab omnibus, qui religioni huic deserviunt, speraretur adventus, per quem immortalis et beata vita credentibus danda promittitur. Hunc ergo nos putabamus esse Simonem.

Propheten-Messias ist. Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher bei der Anwendung des Prädikates auch auf Dositheus. Nämlich auch dieser, welcher nach der Schilderung des Nicetas (Rec. II, 5—15) Vorgänger des Simon war, wurde für den Stans gehalten (II, 11; Hom. II, 24); daß aber damit nichts anderes, als der von Moses geweissagte Prophet und Messias gemeint ist, ergiebt sich aus folgenden Worten, welche sich auf die Sekte der Samariter beziehen: Qui tamen unum verum prophetam ex Moysis vaticinationibus recte exspectantes pravitate Dosithei impediti sunt, ne hunc, quem exspectabant, crederent Iesum (I, 54. 57). Das heißt: Dositheus trat unter den Samaritern als Messias auf, wie auch Origenes bezeugt [1]). Für die Person des Simon ergiebt sich also hieraus unzweifelhaft, daß er sich unter den Samaritern als Messias dargestellt hat, und je weniger dies zu seiner sonstigen gnostischen Charakteristik paßt, um so mehr Glauben müssen wir jener Benennung schenken [2]); für die Kritik der Re-

---

1) Contra Celsum I, 57: *Μετὰ τοὺς Ἰησοῦ χρόνους ἠθέλησεν ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός.* Cf. in Ioh. Tom. XIII, 27; in Matth. tract. 27, 33.

2) Hieraus folgt einfach, wie sehr sich Hilgenfeld irrt, wenn er sogar die Person des Paulus als den eigentlichen Kern der Person des Simon ansieht, unter welchem Namen noch Justin bestimmt den von ihm nie genannten Heidenapostel verstehen soll (S. 317 ff.). Simon ist von Anfang an von der christlichen Sage als Repräsentant der Gnosis dargestellt worden. Man hat schon längst Ursache gehabt, an dem historischen Charakter dieser Darstellung zu zweifeln, ohne in den historischen Kern des Simon einzudringen. Daß er zum Repräsentanten der antichristlichen Gnosis gemacht wurde, erklärt sich jetzt leicht daraus, daß er wirklich ein Antimessias war. Als solcher kann er natürlich nicht, wie Act. 8, 13 erzählt wird, zur Messianität Jesu sich bekannt haben, welche Notiz in den Recognitionen der zweite Darsteller (III, 49) hat; andererseits ist aber die Entstehung dieser Notiz daraus erklärlich, daß, da die Gnosis trotz ihres antichristlichen Charakters doch das Bekenntniß zu Jesu festhielt, auch ihr Repräsentant Simon Bekenner Jesu wenigstens gewesen sein mußte. Diese Ansicht kann sich aber nur unter der Bedingung Ausdruck gegeben haben, daß der Anspruch des Simon auf messianischen Charakter in Vergessenheit gerathen war. Natürlich bezeichnet auch die Apostelgeschichte mit der *δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* (8, 10) den gnostischen Simon, nicht aber den Pseudomessias. — Von Interesse ist noch die Frage, in welchem Verhältnisse Simon und Dositheus und der dritte Samariter Menander zu einander gestanden haben. Vor Allem ist zu bemerken, daß die Namen der Geburtsorte aller drei eine auffallende Aehnlichkeit haben. Simon ist aus der *κώμη Γιττῶν* in Samarien (Justin Apol. I, 26), Menander, ebenfalls Samariter, ist aus *Καππαρεταία* (ibid.), in welchem Namen das Wort כְּפַר, Dorf, leicht zu erkennen ist; endlich auch von Dositheus sagt eine rabbinische Stelle (Misch-

cognitionen folgt aber aus der vorhergehenden Erörterung eine Bestätigung des Resultates, daß **die Schilderung des Simon im zweiten Buche späteren Ursprungs** ist, als die im ersten, weil sie die falsche und gesuchte Erklärung von Ἑστώς enthält.

Die zweite, weit sicherere Handhabe zur Erkennung der in den Recognitionen verarbeiteten Grundschrift bietet das **Inhaltsverzeichniß der zehn Bücher** derselben, welches III, 75 mitgetheilt ist. Dasselbe stimmt mit unserm bisher erreichten Resultate in Betreff des Simon insofern überein, als die angegebenen Themata in augenscheinlichem Gegensatz gegen gnostische Behauptungen stehen, woraus ebenfalls folgt, daß die gnostische Charakteristik des Simon (I, 72) der Grundschrift angehört, und dieselbe nicht unter demselben den Paulus hat darstellen wollen. Ferner leuchtet auf den ersten Anblick ein, daß die Inhaltsvertheilung der Grundschrift in zehn Büchern die Form der Disputation nicht gerade ausschließt, obgleich ebensowenig behauptet werden soll, daß

---

nah, Tract. Orlah II, 5) דּוֹסְתַּאי אִישׁ כְּפַר יָתוֹם, Dositheus, der Mann aus dem Dorfe Jathom. Freilich möchte nun schwer zu bestimmen sein, ob mit diesem Dositheus der aus der christlichen Literatur bekannte gemeint ist. Wenn aber vielleicht die drei Männer durch gemeinsame Heimath verbunden waren, so ist ferner zu bemerken, daß in den ältesten Schriften immer nur je zwei von ihnen erwähut sind. Die clementinischen Schriften kennen nur Dositheus und als seinen Schüler Simon (Rec. I, 57. 72; II, 11); Justin (a. a. O.) und Irenäus (I, 23) nur Simon und als seinen Schüler Menander. Dieser erscheint übrigens nicht ganz in gleicher Reihe mit den beiden anderen. Er führt nicht das Messiasprädikat, sondern wird nur als Magier von Justin, und als gnostische Karrikatur von Irenäus beschrieben. Dositheus, den eine rabbinische Tradition (Tanchum 17, 4) wohl sehr mit Unrecht zu dem ersten Gesetzeslehrer der aus Assyrien nach Samarien geführten Colonisten macht, ist nach übereinstimmendem Zeugnisse der Kirchenväter, sowie samaritanischer und arabischer Geschichtschreiber, jedenfalls ein berühmter Lehrer unter den Samaritanern gewesen. Die nach ihm sich nennende Sekte, welche bis in das Mittelalter hinabreichte, meinte es mit dem Wortlaute des Gesetzes auf das strengste (vgl. auch Origenes de Princ. IV, 17), und repräsentirte offenbar die altgläubige Richtung unter den Samaritanern. Als das Zeitalter des Dositheus nimmt **Juynboll** in den Prolegomenen zu dem Chronicon Samaritanum sive liber Josua (Lugd. Bat. 1848) p. 114 die Zeit des Johannes Hyrcanus circa 100 v. Chr. an. Ob Dositheus selbst sich für den von Moses verheißenen Propheten ausgab, oder ob dies Prädikat erst von Späteren auf ihn übertragen ward (nach Eulogius stritten die Samaritaner darüber, ob Josua oder Dositheus dafür zu halten sei, ap. Phot. bibl. cod. 230), ist wohl schwer auszumacheu. Vgl. überhaupt die angeführte Schrift von **Juynboll** S. 112 ff.

die Disputation die durchgehende Form jener zehn Bücher gewesen sei. Hiedurch soll der Irrthum von Hilgenfeld berichtigt werden, daß die Bezeichnung jener Bücher als tractatus [1]) auf die Form von Abhandlungen zu deuten sei. Er hat nämlich in der zuletzt angeführten Stelle I, 17 die folgenden Worte übersehen: interesto *tractatibus* meis, *quos, si quando necessitas attulerit, habebo cum his, qui contradicunt;* adversus quos *disputans*,.... Wenn also mit dem Ausdrucke tractatus auf die Bücher der Grundschrift angespielt ist, so ist in dieser Stelle die Form des Dialogs für bestimmte Fälle ausdrücklich vorbehalten.

Als Inhalt des ersten Buches ist angegeben: de vero propheta et de proprietate intelligentiae secundum id, quod Moysi traditio docet. Die Lehre vom wahren Propheten wird im Eingange des an Clemens gerichteten Vortrages des Petrus angedeutet (I, 15—17), aber nicht ausgeführt; wir müssen also annehmen, daß die Grundschrift, auf welche unser Text deutlich genug zurückweist [2]), in diesem Punkte ausführlicher war. Der andere Punkt im ersten Buche kann nichts Anderes bedeuten, als die Auslegung des Gesetzes und des A. Testamentes überhaupt nach der geheimen Tradition, deren Urheber Moses und deren Inhaber eben der wahre Prophet ist [3]). Da am Schlusse der angeführten Stelle ausgesprochen ist, daß die geheime Tradition den ganzen Zeitraum von der Erschaffung der Welt bis zum Auftreten des Petrus in

1) III, 52: Quamvis haec in eo *tractatu*, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim, etc. I, 17: Interesto *tractatibus* meis. Vgl. H. S. 50.

2) I, 17: Et his dictis, tam mihi aperte, et tam dilucide, quis iste esset propheta, et quomodo inveniretur, exposuit, ut etc. — Unde iubente eo, ea quae ad me locutus est, in ordinem redigens, librum de vero propheta conscripsi, eumque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmisi.

3) I, 21: Possum tibi rationem fidei nostrae per ordinem consequenter exponere secundum *traditionem veri prophetae*, qui solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt ut fiant, quaeque erunt, ut erunt; quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum, ut cum leguntur, *intelligi sine expositore non possint.* — Idcirco igitur explanabuntur tibi per me omnia, ut in his, quae scripta sunt, dilucide, quae sit sententia *legislatoris*, agnoscas. 22: Cumque haec dixisset, exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur, *legis capitulis* coepit, *ab initio creaturae usque ad id temporis, quo ad eum Caesaream devolutus sum.*

Cäsarea umfaßt, so gehört der ganze Stoff des Vortrages des Petrus von Cap. 27—74 in das erste Buch der Grundschrift [1]). Allerdings wird auch in diesem Vortrage die Welt- und Religionsgeschichte mit bedeutenden Abweichungen von dem Wortlaute des A. T. behandelt, und wir müssen annehmen, daß sich eben darin die geheime Tradition darstellt. Ebenso wird auch die Geschichte der Apostel und ihrer Streitigkeiten mit den Gegnern Jesu hiehergezogen, weil die Messianität desselben ebenfalls auf die mysteriöse Auslegung des Gesetzes gestützt wird [2]). — Dem Inhalte des zweiten Buches: de principio, utrum unum sit principium, an multa et quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas, entspricht in den Recognitionen ein Theil der Disputation mit Simon am ersten Tage (II, 47 — 70). Die Behauptung Simon's, daß es einen unbekannten, über dem beschränkten Weltschöpfer stehenden, unendlichen Gott gebe, stützt sich in echt gnostischer Weise einmal auf den Ausspruch Jesu Matth. 11, 27 (II, 47), dann auf die Nachweisung der Beschränktheit des weltschaffenden und gesetzgebenden Gottes (II, 53). Simon mußte also die Tendenz verfolgen, zu beweisen, daß dem Gesetze der Begriff des unendlichen Gottes fehle, und Petrus dagegen vertheidigen, quod non ignoret lex, quid sit immensitas. Obgleich nun dieser Streitpunkt gleich von Anfang her angeregt wird [3]), so geht doch die Disputation nicht darauf ein, sondern am Schlusse derselben wird jene Frage vertagt, weil ihre Lösung erst die Untersuchung der beschränkten Welt voraussetze [4]). Aber auch die Dis-

1) Dies beweisen auch noch die Schlußworte I, 74, welche mit der obigen Inhaltsangabe des ersten Buches überdies noch genauer übereinstimmen: Festinavit animus meus exponere tibi multa velociter, praecipue tamen, quod est in fide maximum, de *vero propheta*, — tum etiam *scriptae legis* per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, *secretiorem* tibi *intelligentiam* patefeci, non occultans a te nec *traditionum* bona.

2) I, 69: Iacobus, cum et de lege plenissime disputasset, ac singula, quae de Christo sunt, *purissima expositione* protulisset in lucem, ostendit, quia Iesus est Christus.

3) II, 49. Simon sagt: Festino de immensitate summae lucis exponere. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, — quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses, et magister vester Iesus. 51: Quomodo poterat, quam creator ipse non noverat, lex me ipsius creatoris edocere?

4) II, 67. Petrus sagt: Legis et naturae testimoniis uterer, ut sci-

putation des folgenden Tages läßt sich nicht auf dies Thema ein, wiewohl Simon dasselbe wieder in Erinnerung bringt [1]. Die Erörterung darüber ist also in die Recognitionen nicht aufgenommen worden. Vielleicht hatte sie ursprünglich die Gestalt, daß Simon selbst den Satz des Petrus zugestehen und Zeugnisse für die Unendlichkeit seines Gottes dem Gesetze entnehmen mußte. Wenigstens kann man eine Aeußerung des Petrus nicht anders verstehen, welche in ihrem gegenwärtigen Zusammenhange unmotivirt ist, und deßhalb wohl eine Auslassung voraussetzt [2]. — Der Inhalt des dritten Buches: de deo et his, quae ab eo instituta sunt, ist in den Recognitionen nur an zwei Stellen kurz angedeutet. Hienach [3]) umfaßte dasselbe die Lehre von dem ewigen Willen Gottes, von der Einrichtung der Welt nach dem Schema des Reiches der Guten und der Bösen unter Christus und dem Teufel, die Festsetzung des Gerichtstages und der ewigen Belohnung und Strafe, endlich die Syzygieentheorie (III, 51—63). — Der Inhalt des vierten Buches: quod, cum multi dicantur dii, unus sit verus deus secundum testimonia scripturarum, ist in die Disputation des ersten Tages aufgenommen, und vor den Inhalt des zweiten Buches gestellt worden (II, 39—46). Die Behauptung ist gegen den gnostischen Satz des Simon gerichtet, daß das Gesetz den Jehova in eine Reihe mit anderen Göttern stelle, und stützt sich darauf, daß der Name „Gott" im A. T. nur metaphorisch anderen Wesen, z. B. Dienern Gottes und frommen

---

res, quia immensitatis fidem praecipue continet lex. — Nec tamen possum tibi aliquid de immensitate et his, quae sine fine sunt, loqui, nisi prius de his, qui certo fine terminantur coelis rationem vel receperis nostram, vel ipse protuleris tuam.

1) III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae.

2) II, 52: Miror, quomodo tu ex lege plus potueris discere (sc. de immensitate dei), quam docere vel scire lex poterat? et quomodo horum, quae adserere vis, probationes dicas te ex lege proferre, cum neque legem adseras nosse ea, quae dicis, neque eum qui legem dedit, id est mundi creatorem? Man kann sich leicht überzeugen, daß mit dieser Vorhaltung nicht gemeint ist, daß Simon sein Resultat durch einen negativen Schluß auf das Gesetz stützt (Cap. 54).

3) Vgl. I, 24; III, 52. Hier wird das Buch bezeichnet als tractatus de praefinitione et fine. Vgl. Hilgenfeld S. 84.

Menschen beigelegt wird (Cap. 42). — Der Inhalt des fünften Buches: quod duo sint coeli, quorum unum sit istud visibile firmamentum, quod et transibit, aliud vero aeternum et invisibile, wird in den Recognitionen wiederum nur an mehreren Stellen vorausgesetzt, zuerst im Anfange der Einleitungsrede des Petrus [1]), welche ausdrücklich als Recapitulation der gesammten Lehre des Petrus angesehen sein will (I, 26); dann am Schlusse der Disputation des ersten Tages [2]); und am Anfange der Disputation des zweiten Tages [3]) in Verbindung mit der Frage über die Unendlichkeit, deren Beantwortung Petrus selbst (II, 67) an die Untersuchung des vorliegenden Punktes geknüpft hatte. Trotzdem, daß also der Inhalt des fünften Buches als Thema der Disputation bestimmt aufgestellt war, kommt er nicht zur Ausführung, indem Simon mit den Worten: Sed nunc omitto de immensa luce discutere (III, 15), zu einem anderen Thema übergeht. — Von dem wichtigen Inhalte des sechsten Buches: de bono et malo, et quod bono cuncta subjiciantur a patre, malum autem, quare et quomodo et unde sit, et quod cooperetur quidem bono, sed non proposito bono; et quae sint signa boni, quae vero mali, et quae sit differentia dualitatis et coniugationis, ist nur sehr Weniges in die Recognitionen übergegangen, und auch dies, wie sich noch erkennen läßt, in ziemlicher Unordnung. Am zweiten Disputationstage stellt Simon, indem er die Untersuchung über die Unendlichkeit fallen läßt, die Frage: Cum deus fecerit universa, ut tu dicis, unde est malum (III, 15)? Die hiedurch angeregte Disputation über die Freiheit des Willens (III, 21—26) mündet aus in Behauptungen über die vorher abgelehnte Theorie von den zwei Himmeln (III, 26—30). Wie unvollständig

---

1) I, 27: in medio primi illius coeli.

2) In den Worten des Simon II, 68: Melius mihi videtur simpliciter credere, quia deus est, et quia solum istud quod videmus, sit coelum in universo mundo.

3) III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod duo tantum sint coeli et ipsi creati, sed superius esse lucis illius sedem, in qua solus in aeternum residet ineffabilis pater; ad illius vero coeli similitudinem factum esse etiam istud visibile coelum, quod et transiturum confirmabas.

dieser ganze Abschnitt ist, erhellt aus den Worten des Simon: Revoco te ad primam quaestionem; dixisti deum nunc quidem nulli esse visibilem, cum vero resolutum fuerit coelum istud et supernus ille status regni colestis obfulserit, tunc eos, qui mundi sunt corde, etiam deum visuros (III, 29), wovon Petrus vorher nirgends gesprochen hat. Ferner deuten die Worte (III, 30): Post haec autem verba multaque alia his similia affirmare coepit Simon dicens: de hoc mihi solo rationem redde, si immortalis est anima, auf bedeutende Auslassungen. — Das siebente Buch: quae sint, quae proseculi sunt duodecim apostoli apud populum in templo, ist in den Eingangsvortrag des Petrus, welcher sonst dem ersten Buche entspricht, eingeschoben (I, 54—69). Es enthält die Vertheidigung der Messianität Jesu gegen die verschiedenen Einwendungen, welche die jüdischen Sekten dagegen erheben. — Das achte Buch: de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio, ist wenigstens theilweise als Eingang der Disputation des ersten Tages erhalten worden (II, 20—35). Auch dies Buch steht offenbar ursprünglich in Antithese gegen die Gnosis, welche durch Nachweisung von Widersprüchen in Jesu Reden ihn als eine beschränkte Größe erscheinen lassen wollte. — Das neunte Buch: quia lex, quae a deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem, ist in die Recognitionen nicht aufgenommen. In einer einzigen Aeußerung des Petrus [1]) wird darauf angespielt, und vielleicht gehört die Eingangsrede des Petrus vor der Disputation (II, 20—25), in welcher er Frieden wünscht und zur Anstrebung der Gerechtigkeit auffordert, eben dahin. — Von dem umfassenden Inhalte des zehnten Buches: de nativitate hominum carnali et de generatione, quae est per baptismum, et quae sit in homine carnalis seminis successio, et quae animae eius ratio, et quomodo in ipsa est libertas arbitrii, quae, quoniam non est ingenita, sed facta est, immobilis a bono esse non poterat, finden sich in den Recognitionen nur sehr dürftige Spuren. Der letzte Punkt, über die Willensfreiheit, scheint mit demjenigen

1) II, 36: Aut ignoras, quia perfectio legis pax est?

Stücke des sechsten Buches zusammenzufallen, welches wir III, 21—26 aufgewiesen haben. Unter der ratio animae werden wir wohl die Frage über die Unsterblichkeit zu verstehen haben, welche am dritten Disputationstage, aber sehr kurz, zur Sprache kommt (III, 39—41) und schwerlich in ursprünglicher Gestalt vorliegt, weil die Verhandlung in solche Beziehungen [1]) übergeht, welche dem Verfasser der Grundschrift fremd sind.

Diese Uebersicht hat bewiesen, daß ein großer Theil der Grundschrift in die ersten drei Bücher der Recognitionen aufgenommen ist, namentlich aus den Büchern I. II. IV. V. VI. VII. VIII. X. Da nun die Antithese gegen ein gnostisches System, wie wir an der Ausstattung des Simon (I, 72), so wie an einzelnen Büchern nachgewiesen haben, schon der Grundschrift eigen ist, so wird sich an den einzelnen Sätzen des Simon, denen Petrus entgegentritt, erkennen lassen, welches System gemeint ist, und demnach, welchem Zeitalter die Grundschrift angehört. Das Kriterium dafür, ob die gnostischen Beziehungen der Grundschrift nicht vielleicht Veränderungen durch den Ueberarbeiter erfahren haben, wird die Uebereinstimmung und Beziehung dieser Sätze auf eine der beiden Schilderungen des Simon sein, unter denen die spätere das valentinianische System repräsentirt. Also Alles, was nur aus diesem System sich erklären ließe, würde dem Ueberarbeiter der Grundschrift angehören, dasjenige dagegen, was den Stempel eines anderen Systems trüge, müßte aus der Grundschrift herstammen. Wenn nun der spätere Ueberarbeiter Rücksicht auf das valentinianische System nahm, so ist die Nachweisung Hilgenfeld's, daß die älteren Stücke sich auf das System des Basilides beziehen, schon durch das Zeitverhältniß beider Systeme vorläufig gerechtfertigt [2]).

---

1) Nämlich auf die spätere Schilderung des Simon. Vgl. III, 44 f. II, 5—15. S. oben S. 159.

2) Nur erinnere ich hiebei daran, daß H. nach seiner schon besprochenen irrigen Voraussetzung, daß die Grundschrift wesentlich antipaulinisch sei, die antibasilidianischen Stücke einem ersten Ueberarbeiter vindicirt, und für manches Andere einen zweiten annimmt. Diese Unterscheidung dreier Schichten wird noch fernerhin Widerlegung finden.

Die positiven Sätze des Simon sind folgende:

1. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cuius magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses et magister vester Iesus (II, 49). Ego dico multos esse deos, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum, horumque omnium deorum deum (II, 38).

Die Unterscheidung des höchsten unbekannten Gottes von der Mehrzahl untergeordneter, und namentlich vom Weltschöpfer, ist freilich allgemein gnostischer Grundsatz; jedoch ein Zug in dieser Ansicht des Simon läßt sich nur auf das System des Basilides reduciren. Es ist dies der Umstand, daß selbst Jesus den unbekannten Gott nicht gekannt habe. Dies kann nun unmöglich zu solchen gnostischen Systemen passen, in welchen der Doketismus die Anerkennung der menschlichen Person Jesus ganz aufgezehrt hat. Basilides dagegen erkannte die volle Menschlichkeit Jesu sogar bis zur Sündhaftigkeit an [1]. Die Unbekanntschaft des Menschen Jesus mit dem höchsten Gotte paßt also ganz und gar auf sein System [2]. Erst die Taufe Jesu galt ihm als der Moment, in welchem die Verbindung der höheren Potenz mit dem Menschen eintrat, und aus diesem Grunde fand unter seinen Anhängern eine Feier des Tauftages statt [3]. Also seit der Taufe war Jesus mit dem höchsten Gott bekannt, und so ist es wiederum im Sinne des Basilides, wenn Simon ungeachtet der früheren Behauptung Jesus selbst als Zeugen für die Existenz des unbekannten Gottes aufführt [4], natürlich unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß durch ihn eine höhere Potenz gesprochen habe.

---

1) Clem. Alex. Strom. IV, 12, 85.

2) Es ist falsch und verwirrend, wenn Hilgenfeld mit Beziehung auf diesen Punkt an mehreren Stellen (S. 129. 200) vom psychischen Jesus spricht.

3) Strom. II, 8, 36; I, 21, 146.

4) Recogn. II, 47: Ex verbis magistri tui convincam te, quia etiam ipse ignoratum quendam omnibus introducit deum. — Iesus vester, qui longe posterior patribus apparuit, dicit: Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis nisi filius, et cui voluerit filius revelare. Ita ergo et Iesus vester alium esse deum incomprehensibilem omnibus et incognitum fatetur.

2. Ex quibus (multis diis) unus, ut Iudaeorum populo deus esset, sorte electus est (II, 39).

Ganz übereinstimmend wird die Lehre des Basilides angegeben [1]; der einzige Unterschied, daß in den Darstellungen derselben diese Götter der Völker als Engel bezeichnet werden, ist ganz unwesentlich.

3. Ipse (incognitus deus) misit creatorem deum, ut conderet mundum, sed ille mundo condito semetipsum pronunciavit deum. — Animae nostrae a bono deo sunt illo omnium praestantiore, sed captivae deductae sunt in hunc mundum (II, 57). — Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima (II, 58).

Für diese Sätze bieten die geringen authentischen Reste der Lehre des Basilides zwar keine Parallele, jedoch greifen dieselben so passend in das Bekannte ein, daß wir keinen Anstand nehmen können, sie ebenfalls auf das System zurückzuführen. Von den Seelen der zu Erlösenden sagt B., daß sie der Welt fremd seien [2], ihre Einschließung in die Welt und die Körper ist freilich nicht die Schuld des höchsten Gottes [3]; wenn nun also der Weltschöpfer diese Gefangenschaft bewirkte, so kann damit sehr wohl bestehen, was Basilides von einem *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική* lehrte, wodurch eben die Seelen befleckt und sündhaft geworden seien [4]. Hiebei muß nun freilich unentschieden bleiben, ob die frevelhafte Anmaßung des Weltschöpfers, von der Simon spricht, die Seelen verführt habe, oder ob der Fall der präexistenten Seelen [5]) erst die Weltbildung veranlaßt habe, welcher dann erst die Anmaßung des Weltschöpfers folgte.

---

1) Theodoret haer. fab. I, 4: *Τοὺς τὸν οὐρανὸν τὸν ἔσχατον τὸν ὑφ' ἡμῶν ὁρώμενον οἰκοῦντας ἀγγέλους δημιουργῆσαι τὸν κόσμον καὶ τὴν τῆς γῆς διανείμασθαι δεσπότειαν, ἕνα δὲ κληρωθῆναι τὴν τῶν Ἰουδαίων οἰκονομίαν καὶ τοῦτον ἄρχειν τῶν ἄλλων.*

2) Clem. Strom. IV, 26, 167: *Ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ B. εἴληφε λέγειν ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.*

3) Ibid. IV, 12, 84 sagt Basilides in seiner exegetischen Schrift: *παντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον, ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.*

4) Ibid. II, 20, 112.

5) Ibid. IV, 12, 85: *Τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.*

4. Bonus deus, tantum si agnoscatur, salutem praestat, mundi autem conditor etiam legem exigit impleri (II, 58).

Der hierin ausgesprochene Antinomismus ist allen gnostischen Systemen eigen, und wir müssen ihn auch ohne weitere Bezeugung bei Basilides voraussetzen. Freilich ist es mit diesem Urtheile über das Gesetz offenbar hauptsächlich auf die ceremonielle Seite desselben abgesehen, denn gerade Basilides war von außerordentlicher sittlicher Strenge und ganz in evangelischer Weise [1]).

5. Melius mihi videtur simpliciter credere, quia deus unus est, et quia solum istud, quod videmus, sit coelum in universo mundo (II, 68).

Wenn Simon wirklich Repräsentant des basilidianischen Systems sein soll, so erscheint dieser Satz Hilgenfeld im höchsten Grade befremdlich, weil ja doch B. eine Zahl von 365 Himmeln angenommen habe [2]). Aus diesem Grunde vermuthet er, daß diese Stelle nicht mehr in ursprünglicher Gestalt vorliege, zumal da aus einer anderen Aeußerung Simon's hervorgehe, daß demselben die von Petrus festgesetzte Zahl von zwei Himmeln nicht genüge [3]). Jedoch hat H. übersehen, daß in den obigen Worten Simon's seine eigentliche Meinung gar nicht ausgesprochen werden sollte, sondern, daß er nur, um der Behauptung zweier Himmel um so schärfer entgegenzutreten, hypothetisch sich zu Einem Himmel bekennt. Also haben wir gar keinen Grund zu zweifeln, daß der obige Satz ursprünglich ist, und allerdings die Lehre von 365 Himmeln voraussetzt.

6. Unusquisque, sicut ei fato decernitur, vel agit aliquid, vel intelligit vel patitur (III, 22).

Auch bei diesem Punkte vermißt H. die Uebereinstimmung mit dem verglichenen Systeme [4]), und erklärt dieselbe für eine spätere Ver-

---

1) Ibid. IV, 12, 84; III, 1, 2. Clemens unterscheidet daselbst §. 3. ausdrücklich das unsittliche Leben der späteren Basilidianer von den Grundsätzen der Sektenstifter.

2) A. a. O. S. 146. Iren. adv. haer. I, 24, 3.

3) Recogn. III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod *duo tantum* sint *coeli* et ipsi creati.

4) A. a. O. S. 141.

änderung eines ursprünglich mit Basilides übereinstimmenden Satzes. Allerdings spricht gerade die Schule dieses Mannes sich sehr entschieden für die Freiheit des Menschen gegen die ihm anhaftende substantielle Sündhaftigkeit aus [1]). Daneben ist es aber eine Folge des Begriffes der *ἐκλογή*, daß der Glaube und die Erkenntniß Gottes als etwas von der Freiheit des Einzelnen unabhängiges, und als durch eine fremde Macht bestimmtes von B. dargestellt wird [2]). Man kann es nun nicht anders erwarten von einer Schrift, wie die uns vorliegende ist, als daß sie in der Darstellung der gnostischen Sätze sich mehr von einer gewissen Consequenzmacherei, als von peinlicher Genauigkeit leiten läßt, und hat deßhalb auch kaum Ursache, an der Ursprünglichkeit der fraglichen Stelle, und ihrer Beziehung auf das basilidianische System zu zweifeln. Jedoch auch die Ansprüche der Genauigkeit erfüllt die Darstellung, da sie unmittelbar nach dem obigen Satze des Simon den Petrus sagen läßt: Videte fratres, in quae absurda deciderit *Simon*, qui ante meum adventum *docebat*, *quod homines in potestate haberent et sapere et facere quae vellent*, nunc in angustum redactus necessitate verborum, negat esse in hominis potestate aut sentiendi aliquid, aut agendi, et tamen audet se doctorem profiteri. Hiemit ist der Widerspruch, welcher in der Lehre des Basilides stattfindet, auf das augenfälligste charakterisirt, zugleich aber auch durch die Auslassungen erklärt, daß man in unserer Schrift keinen ausdrücklichen Ausspruch des Simon über die Willensfreiheit neben dem entgegengesetzten findet.

7. Simul ut mortui fuerint (homines), etiam anima pariter exstinguetur (III, 41).

Bei diesem Satze hört freilich, wie Hilgenfeld richtig bemerkt,

---

1) Strom. III, 20, 113: *Πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν, ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτὸς ἡγησάμενος καὶ οὐ μαχεσάμενος ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις.* (Aus Isidor, *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*).

2) Ibid. II, 3, 10: *Φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθ' ὃ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀνυποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.* V, 1, 3: *εἰ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται.* Vgl. damit Recogn. III, 22: unusquisque, sicut ei fato decernitur — aliquid *intelligit*.

die Parallele mit dem bisher verglichenen System auf. Denn Basilides hat ausdrücklich nur die Vergänglichkeit der Körper, dagegen die Fortexistenz der Seelen behauptet [1]). Wenn es sich nun aber fragt, welchem gnostischen Systeme der angeführte Satz angehören soll, so müssen wir darauf aufmerksam machen, daß der Abschnitt, welchem derselbe angehört, mehrfache Abweichungen von der bisher verfolgten Grundschrift enthält. Nicht nur nimmt die Entgegnung des Petrus Rücksicht auf die Verführung der Menschen durch die Schlange, während die Anerkennung der Geschichte vom Sündenfalle durch den dem ersten Buche der Grundschrift angehörenden Vortrag des Petrus ausgeschlossen war [2]), sondern die Disputation über die Unsterblichkeit läuft auch in Beziehungen auf diejenige Schilderung des Simon aus, deren Widerspruch mit der Grundschrift wir oben nachgewiesen haben [3]). Jene Läugnung der Unsterblichkeit der Seele, zu deren thatsächlicher Widerlegung Petrus den Simon auf die von ihm besessene Seele eines ermordeten Knaben verweist (III, 44), scheint überdies nach dieser Erzählung zurechtgemacht zu sein. Da nun diese complicirtere Darstellung Simon's uns Beziehungen auf das valentinianische System verrieth, so werden wir den Schlüssel zu jenem auffallenden Satze am sichersten ebendaselbst zu suchen haben. Allerdings bietet das System des Valentin nichts, was dem Satze des Simon direkt entspricht, vielmehr stellt es das psychische Element, also auch die Seelen der Menschen, als das mittlere dar, welches sich entweder nach dem Pneumatischen, oder nach dem Hylischen

---

1) Irenaeus adv. haer. I, 24, 5: animae solius esse salutem, corpus enim natura corruptibile existit. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 143 f.

2) III, 42: Astutia serpentis antiqui ad hominum decipiendas animas armatus adsistis, et ideo ut serpens sapientior ceteris bestiis ab initio doctorem te esse professus es. Et rursus ut serpens multos introducere deos volebas. Cf. I, 29: Consummatis omnibus, quae in coelo et in terris sunt, atque in aquis, multiplicato etiam hominum genere, octava generatione homines iusti, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt, et inde iam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines, vel persuasione vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum.

3) S. oben S. 158.

richtet, und demnach entweder fortdauert, oder vernichtet wird [1]). Jedoch wird das Psychische durchaus vom Pleroma ausgeschlossen, so daß auch die Pneumatischen bei ihrem Eintritte in dasselbe ihre Seelen ablegen, welche ihrerseits nur in dem Orte der Mitte bleiben [2]). Daß diese wenig anschauliche Theorie vom Standpunkte der kirchlichen Meinung aus so gedeutet wurde, daß die Unsterblichkeit der Seelen geläugnet werde, ist doch sehr wahrscheinlich, um so mehr von einem Schriftsteller, welcher gegen die Gnosis nicht sehr wohlgesinnt ist, sondern ihren Repräsentanten Simon mit allen möglichen Lastern ausstattet.

Wir haben mit dieser Erörterung der Sätze Simon's ein doppeltes Resultat erreicht, einmal, daß die Grundschrift gegen Basilides, ferner aber, daß die in den drei ersten Büchern der Recognitionen enthaltene Ueberarbeitung derselben gegen Valentin gerichtet ist, obgleich diese Antithese sich nur in geringen Zuthaten bemerklich macht. Hienach läßt sich wenigstens bis auf einen gewissen Grad die Abfassungszeit beider Schriften bestimmen. Die Kerygmen des Petrus können nicht vor 120, die Recognitionen nicht vor 140 verfaßt sein [3]).

Unsere Aufgabe führt uns zu den drei folgenden Büchern der Recognitionen, dem vierten, fünften und sechsten, welche die Reise des Petrus von Cäsarea durch die Städte des vorderen Syriens kurz berichten, und nach einer kurzen Anrede an seine Begleiter drei vor dem heidnischen Publikum in Tripolis gehaltene

---

1) Iren. adv. haer. I, 6, 1: *Τὸ ψυχικὸν, ἅτε μέσον ὂν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ, ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόςκλισιν ποιήσηται.*

2) Ibid. I, 7, 1: *Τοὺς πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰςελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν σωτῆρα ἀγγέλοις. — τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν.*

3) Der Abschnitt III, 2—11, welcher eine Trinitätslehre in ganz arianischer Form vorträgt, ist natürlich eine viel spätere Zuthat. Als solche ist er sowohl durch seinen von dem sonstigen Standpunkt der Schrift abweichenden Charakter, als auch speciell dadurch erkennbar, daß Cap. 7 Clemens in der dritten Person, wie sonst nie, eingeführt wird. Es übersteigt daher wirklich alle Begriffe, daß Schliemann S. 330 seine Charakteristik der dogmatischen Richtung unserer Schrift lediglich auf diesen Abschnitt gründet. Vgl. Hilgenfeld S. 313.

Reden mittheilen. Nach der Entdeckung der Grundschrift, des *κήρυγμα Πέτρου*, in den ersten drei Büchern entsteht die Frage, ob in den drei folgenden ebenfalls eine Fortsetzung des Kerygma zu Grunde liegt, oder ob dieselben ursprünglich von dem antivalentinianischen Verfasser der gegenwärtigen Schrift herrühren. Zuvörderst müssen wir die Vermuthung Hilgenfeld's ablehnen, daß die von Epiphanius erwähnten *περίοδοι Πέτρου* eine von den vorliegenden drei Büchern unterschiedene Grundschrift seien, denn der Häreseolog bezeichnet dieselben ausdrücklich als von Clemens verfaßt [1]; was sie als Grundschrift der Recognitionen ebensowenig sein können, als das *κήρυγμα Πέτρου*. Dagegen bietet doch der vorliegende Abschnitt ebendieselbe Erscheinung, wie die drei ersten Bücher, indem auch in ihm auf frühere, und zwar von Clemens verfaßte Schriften [2]) verwiesen wird, freilich ohne nähere Angabe des Inhaltes derselben. Wenn wir also allerdings in dieser Erwähnung keine so sichere Anleitung zur Kritik des vorliegenden Abschnittes finden, als uns die Inhaltsangabe der zehn Bücher zur Entdeckung des Kerygma darbot, so werden wir durch sie wenigstens aufmerksam gemacht, auf Grund der bisher gewonnenen Resultate auch im vierten bis sechsten Buche der Recognitionen die Fortsetzungen der Grundschrift und der Ueberarbeitung herauszufinden.

In den drei ersten Büchern der Recognitionen ist es die ein-

---

1) Epiph. haer. 30, 15: *χρῶνται δὲ οἱ Ἐβιωναῖοι καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις. — Ἐν δὲ ταῖς Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν, καθάπερ καὶ οὗτοι, ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ οὗτοι, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν.* Die Sitte des Petrus, sich zu baden, wird zwar im Reiseberichte, Rec. IV, 3, dagegen seine Enthaltung vom Fleischgenuß in einem späteren Abschnitte (VII, 6: Panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est) bezeugt. Da nun auch Origenes die Recognitionen unter dem Namen *περίοδοι Πέτρου* kennt (Comm. in Genes. Philocal. c. 22), so können wir nicht zweifeln, daß auch Epiphanius auf sie den besprochenen Namen anwendet. Vgl. Hilgenfeld S. 24. 25.

2) V, 36: Unicuique de quo quaerere voluit, explanavit, quorum singula quaeque libellis comprehensa tibi ante iam misi. Cf. I, 17; III, 74. 75.

fache Voraussetzung der Grundschrift, daß Cäsarea, wo die Disputation stattfindet, nicht heidnisches, sondern jüdisches Gebiet ist [1]). Aus diesem Grunde wird die Heidenmission als etwas erst Zukünftiges behandelt [2]), Petrus spricht aber sogleich den Plan aus, sich der Heidenbekehrung zu unterziehen, als Simon von Cäsarea entweicht, um seinerseits in der Heidenwelt zu wirken [3]). Die Kerygmen weisen also selbst auf eine Fortsetzung hin, welche die Wirksamkeit des Petrus in der Heidenwelt darstellt. Daß dieselbe nun in den drei folgenden Büchern der Recognitionen vorliegt, beweist die Uebereinstimmung der in ihnen enthaltenen Reden mit dem Inhalte der Kerygmen. Vor Allem ist daran zu erinnern, daß an beiden Orten die Nothwendigkeit der Heidenbekehrung aus dem Unglauben der Juden abgeleitet wird [4]). Ferner kehrt in der Rede des vierten Buches (8—36) die Behandlung der Urgeschichte des Menschengeschlechts wieder, welche in der dem ersten Buche der Kerygmen entsprechenden Einleitungsrede des Petrus (I, 39 ff.) hervorgetreten war. Beide Abschnitte ergänzen sich, indem die frühere Rede hauptsächlich auf die Nachweisung der Erhaltung des Guten, die spätere auf die Schilderung der Zunahme des Bösen in der Urzeit gerichtet ist. Beide stimmen aber nicht nur in der Anordnung der Geschichte nach Generationen im Allgemeinen überein, sondern speciell in einem sehr charakteristischen Punkte. Es ist schon gelegentlich erwähnt worden, daß jene erste Rede des Petrus die Geschichte vom Sündenfalle ignorirt, und den Anfang der Sünde unter den Menschen erst von der ge-

1) II, 37. Simon sagt: Quod unus sit deus, cuius opus sit mundus, hoc primum quis recipiat? puto, quia neque paganorum quisquam, quamvis ille sit idiota, philosophorum autem omnino nullus, sed nec Iudaeorum quidem imperitissimus. — Et Petrus: omitte, inquit, opiniones *absentium*, tibi quid videtur praesens praesenti dicito. Tum Simon, possum, inquit, exponere, quod vere sentio, sed pigriorem me facit illa consideratio, quia si dixero, quod neque tibi sit consonum, neque *vulgo huic* rectum videtur, etc.

2) Unter den Syzygieen ist das neunte Paar: omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes (III, 61).

3) III, 65: Quia Simon egressus est, aures gentilium, qui ad salutem vocati sunt, praevenire, necesse est, et me vestigia eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis. 68: Debemus auxilium aliquid ferre gentibus, quae ad salutem vocatae sunt.

4) Vgl. I, 64. V, 11.

schlechtlichen Vermischung der Göttersöhne mit den Weibern der Menschen in der achten Generation datirt [1]). Dieselbe auf die geheime mündliche Tradition zurückzuführende Ansicht deutet Petrus auch in der Rede zu Tripolis an, wenn er sagt, daß erst zu Henoch's Zeit die Menschen anfingen, sterblich zu sein [2]). Wenn dieselben also bis in jene Zeit noch unsterblich waren, so kann auch der Anfang der Sünde nicht früher gesetzt worden sein. Von diesem Punkt aus können wir aber erkennen, daß der Eingang der Rede [3]) nicht mehr in ursprünglicher Gestalt vorliegt. Die Ignorirung der Geschichte vom Sündenfalle in den Kerygmen beruht darauf, daß Adam als der wahre Prophet und als Christus selbst aufgefaßt wurde [4]). Hiemit stimmt nun in der vorliegenden Stelle die Angabe überein, daß die wahre Gottesverehrung bei den Menschen sich noch auf einige Generationen fortpflanzte. Dagegen ist damit im Widerspruch, daß die Menschen von Anfang an als sterblich bezeichnet werden, und der wahre Prophet von dem ersten Menschen unterschieden wird. Daß wir nun in diesen Punkten eine nachträgliche Veränderung anerkennen müssen, folgt auch daraus, daß der Satz keine recht übereinstimmende dogmatische Anschauung gewährt. Man muß fragen, ob das spiramen und der unigenitus dasselbe sind, und wenn sie verschieden sind, welche Thatsache damit gemeint ist, daß der unigenitus die Menschen über das Gott Wohlgefällige belehrt habe? Auch durch die Auslassung des Satzes ut per hoc — existerent, welche H i l g e n-

---

1) I, 29. S. oben S. 174.

2) IV, 12: Ut ostenderet, quia haec pro ingratis agerentur, unum quendam ex illis, qui *primitus coeperant esse mortales*, quod eum gratiae suae non immemorem vidit, et quia speravit invocare nomen domini, ad immortales transtulit.

3) IV, 9: Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti *mortales* unigeniti eius, per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis existerent; unde et qua via id possent adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater. Unus itaque apud homines tunc dei cultus erat, mens pura et spiritus incorruptus.

4) S. oben S. 144 und den folgenden Abschnitt.

feld vorschlägt [1]), ist der ganze Satz nicht in Ordnung zu bringen. So viel ist aber zu erkennen, daß der Satz in dem Interesse verändert ist, um ihn mit dem Wortlaute der Erzählung der Genesis von den ersten Menschen mehr in Einklang zu bringen. — Die Rede im fünften Buche bewegt sich im Anfange durchaus in den praktischen Anschauungen des Kerygma, und läßt sich im 13ten Capitel auf die Entschuldigungen ein, welche für den heidnischen Bilderdienst vorgebracht werden könnten. Im 16ten Cap. wird aber dies Thema mit der Bemerkung abgebrochen, daß die Anbetung lebloser Dinge Unsinn sei, und im 17ten übergegangen zu allen den Täuschungen, welche der serpens antiquus über die Menschen bringe. Als solche wird aufgeführt der Glaube an viele Götter, wenn auch unter diesen Einer als der höchste angesehen werde (19—22); die Verehrung der Bilder zu Ehren des unsichtbaren Gottes (23. 24); die Richtigkeit der Willensfreiheit (25—28); die Gleichgültigkeit Gottes gegen die Welt (29). Diesen ganzen Abschnitt Cap. 16–29 müssen wir für eingeschoben erklären. Denn erstens steht der Abschnitt mit sich selbst im Widerspruch, insofern er im Anfang die Frage über die Bilderverehrung als überflüssig beseitigt, aber doch selbst wieder darauf zurückkommt. Zweitens wird die Widerlegung der Entschuldigungen für den Bilderdienst in den Cap. 30. 31 ganz in derselben Weise fortgesetzt, als sie Cap. 15 begonnen war, so daß wir annehmen müssen, daß diese Capitel ursprünglich in Continuität standen. Drittens weist die Idee des serpens antiquus, an welche der Inhalt der bezeichneten Capitel sich anschließt, auf die Anerkennung der Geschichte vom Sündenfalle [2]) zurück, welche der Grundschrift fremd war, welcher wir aber schon bei dem antivalentinianischen Ueberarbeiter der Kerygmen begegnet sind [3]). Wir werden

1) S. 156.

2) V, 17: Ille pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est, propter eum, quem de terra adsumtum iterum resolvi fecit in terram.

3) III, 42. S. oben S. 174. Wir können noch den Widerspruch hervorheben, daß Petrus in diesem Abschnitte V, 19. 20. 22 sich gegen die Uebertragung des Gottesnamens auf Gott untergeordnete Wesen erklärt, welche er selbst in der Disputation gegen Simon II, 42 als im Gesetze begründet anerkannt hatte.

also denselben auch für den Verfasser des vorliegenden Abschnittes, also für den Ueberarbeiter auch der Fortsetzung der Kerygmen zu halten haben. Außer dem genannten Abschnitt rühren von ihm noch zwei kürzere Sätze am Schlusse von Cap. 31 (Non sentitis — ministros) und am Anfange von Cap. 36 (Et ideo — qui non docetur) her, in welchen er sich ebenfalls durch die Erwähnung der Schlange bemerklich macht, und welche, wie man sich leicht überzeugen wird, ohne Schaden für den Zusammenhang ausgeschieden werden können. Derselbe hat nun aber auch den Eingang der Rede in Uebereinstimmung hiemit geändert [1]), wenn wir doch annehmen müssen, daß die Geschichte vom Sündenfalle der Grundschrift fremd ist; und da derselbe sich auf den Vortrag am vorhergehenden Tage beruft, so muß auch die angegebene Aenderung in IV, 9, obgleich sie nicht mit Klarheit dasselbe, wie V, 2 aussagt, von demselben Ueberarbeiter herrühren. — Das sechste Buch bietet nichts wesentlich Entscheidendes für die aus dem fünften gewonnene Anschauung von der Oekonomie unserer Schrift dar. Es enthält die Bedingungen des Zutrittes der Heiden zu dem Judenchristenthume, welche aus der Stellung folgen, die schon die Kerygmen zu der Heidenbekehrung einnehmen. Sie sind in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen des milderen Judenchristenthums, zu welchen uns gerade die in diesem Theile der Recognitionen enthaltenen Andeutungen den Schlüssel geben. Ihren Zusammenhang mit den Kerygmen wird übrigens die Darstellung des Lehrbegriffs deutlich machen [2]).

Die folgenden Bücher VII—X enthalten die Geschichte der Wiedervereinigung des Clemens mit seiner Familie, die recognitiones, denen unsere Schrift ihren Namen verdankt. Da also in

---

1) V, 2: Deus creator omnium ex initio ad imaginem suam hominem fecit, eique dominationem terrae marisque et aëris ipsius dedit. — Hic ergo ab initio, cum adhuc iustus esset, cunctis vitiis et omni fragilitate superior erat, ubi autem peccavit, sicut hesterno die docuimus, et factus est servus peccati, sicut et fragilitati efficitur obnoxius.

2) Die Beziehung auch des 6ten Buches auf die Grundschrift wird in dem 7ten Cap. klar ausgesprochen: spiritus iussu dei, quasi ipsa conditoris manus lucem separavit a tenebris, et post illud invisibile coelum istud visibile produxit. Vgl. III, 26.

diesem Theile derselben Clemens als der eigentliche dramatische Mittelpunkt sich darstellt, während in der Grundschrift der bisher analysirten Bücher Petrus die handelnde Hauptperson ist, und ursprünglich auch als Verfasser derselben dargestellt worden sein muß, so ist es nöthig, vor der Untersuchung der folgenden Bücher zu prüfen, *in welchem Verhältnisse Clemens zu den sechs ersten steht*. Wenn nämlich unsere auf die den Homilieen vorhergehenden Briefe und die Stelle Hom. I, 20 gegründete Vermuthung richtig ist, daß die auch in den Rec. I, 17; III, 74. 75 erwähnte Grundschrift, deren Spuren wir durch die sechs ersten Bücher der Recognitionen verfolgt haben, eine pseudo*petrinische* war, und erst deren Ueberarbeitungen in den Recognitionen und in den Homilieen dem Clemens zugeschrieben werden, so knüpft sich daran die zweite Vermuthung, daß überhaupt *die Person des Clemens der Grundschrift fremd* war, und erst in der Ueberarbeitung eingeführt worden ist [1]. Wir sind so glücklich, die Untersuchung darüber auf ein unverdächtiges, und außerhalb unserer Schrift stehendes Zeugniß begründen zu können. In den apostolischen Constitutionen (VI, 8) werden dem Petrus folgende Worte in den Mund gelegt: ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος, ἔνθα Κορνήλιος ὁ πιστὸς ἐπίστευσεν, ὢν ἐθνικὸς, ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν δι' ἐμοῦ, συντυχὼν μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζακχαίου, τοῦ ποτε τελώνου καὶ Βαρνάβα, καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα, ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Καὶ τρίτον ἐπ' αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν. So deutlich in dieser Stelle auf die Geschichte angespielt wird, welche in den drei ersten Büchern unserer Recognitionen enthalten ist, so kann sie doch nicht aus denselben geschöpft sein, weil nur Barnabas, Nicetas und Aquila,

1) Vgl. Hilgenfeld S. 102 f. 150. 173. 177.

nicht aber Clemens, als Zeugen der dreitägigen Disputation des Petrus mit Simon aufgeführt werden. Denn die Bezeichnung des Nicetas und Aquila als Brüder des Clemens schließt die Anwesenheit des letzteren nicht ein, und wenn jener Umstand nur aus den Recognitionen oder den Homilieen geschöpft werden konnte, so stellt er sich vielmehr als eine spätere Einschaltung dar, ebenso, wie die den Cornelius betreffende Notiz eine solche ist, und wie dergleichen in den Constitutionen überhaupt häufig sind. Wenn also jene Notiz aus einer Schrift herrührt, in welcher Clemens nicht auftrat, so kann dies nur die Grundschrift, das *κήρυγμα Πέτρου* [1]) gewesen sein, woraus folgt, daß eben erst der Ueberarbeiter die Person des Clemens eingeführt hat. Durch dieses Resultat allein wird eine Reihe von Schwierigkeiten gelöst, welche in den jetzigen Recognitionen vorliegen. Nämlich die verschiedenen die Begleiter des Petrus betreffenden Angaben in den Recognitionen erfreuen sich gar keiner besonderen Ordnung. Vor Allem fällt auf, daß Barnabas, welcher den Clemens in Rom mit dem Christenthume bekannt macht, und darauf ihn in Cäsarea dem Petrus zugeführt (I, 12), von da ab nicht mehr erwähnt wird, obgleich sonst das Ausscheiden der einzelnen Begleiter des Petrus speciell angegeben wird. Ferner müssen wir bemerken, daß II, 1 vor dem Beginne der ersten Disputation zwölf Begleiter des Petrus aufgeführt werden, welche außer Zachäus, Clemens, Nicetas und Aquila während der dreitägigen Disputation sich stumm verhalten, und erst nach dem Schlusse derselben zum Mithandeln kommen. Nachdem nämlich Petrus die Stellen der genannten vier durch andere Personen ergänzt hat, sendet er die Zwölf von Cäsarea aus vor sich her in alle Städte, welche Simon berührt (III,

1) Dagegen folgt aus der Stelle der Constitutionen nicht, daß in der Grundschrift auf die Vertreibung des Simon aus Cäsarea sogleich das Zusammentreffen beider Gegner in Rom, wovon die Alten so Fabelhaftes erzählen, und **nicht** die Reise des Petrus durch die syrischen Städte folgte, wie H. (S. 103) annimmt. Die Schlußworte der Stelle in den Constitutionen beziehen sich blos auf den Erfolg der letzten Disputation, welcher ebenfalls in den Recognitionen so angegeben wird, daß Simon den Plan faßt, nach Rom zu gehen (III, 63: Et post haec ipse quidem, ut aiebat, Romam petiit). Daß dies, aber auch nicht mehr, in der Grundschrift enthalten war, mußte uns auch schon durch unsere Analyse der Recognitionen feststehen.

68. 69). Daß in diesen Angaben die ursprüngliche Ordnung verlassen sein muß, folgt aus einer späteren Notiz, wonach nicht Petrus seine Begleiter in Cäsarea selbst ausgesucht, sondern zu freiwilligem Anschlusse aufgefordert haben soll [1]). Wenn wir diese Aeußerung des Petrus jetzt nicht mehr an der rechten Stelle bei seinem Aufenthalt in Cäsarea, wohin er nach der Grundschrift allein gekommen war [2]), finden, so muß sie doch derselben angehört haben. Andererseits ist mit der ersten Aufzählung der zwölf Begleiter (II, 1) eine Notiz verbunden, welche an sich keine Bedeutung zu haben scheint, welche jedoch auf einen Umstand in den späteren, der Familie des Clemens gewidmeten, Büchern abzweckt. Es heißt dort nämlich: Mulierum sane nulla prorsus aderat. Man versteht diese Notiz nur aus der Erwähnung der Ehefrau des Petrus, welche einem der späteren Bücher (VII, 25. 36) angehört. Und wenn nun auch bei dem Texte der Recognitionen die Frage, wie die Frau des Petrus in die Gesellschaft gekommen sei, unbeantwortet bleibt, so können wir jene erstere Angabe doch nicht anders erklären, als daß der Ueberarbeiter, der die Frau in die Erzählung einführen wollte, seine Treue gegen die vorliegende Grundschrift bewies, in welcher dieselbe nicht erwähnt war, ebenso wie er die Angabe über die Aufforderung des Petrus, sich ihm anzuschließen (VII, 5), wenn auch nicht an der richtigen Stelle, treu bewahrte. Alle diese Incongruenzen lösen sich nach Maaßgabe der Stelle in den Constitutionen auf das Leichteste. In der Grundschrift können die acht stummen Begleiter des Petrus (II, 1) nicht als Zeugen der Disputation dargestellt gewesen sein, weil nur Barnabas, Zacchäus, Nicetas und Aquila als solche genannt werden. Sie können vielmehr erst nach der Beendigung der Disputation in der Zwölfzahl sich an Petrus angeschlossen

1) VII, 5: Praeterea memini te apud Caesaream dixisse, ut si quis vult me salva pietate comitari, comitetur. Salva autem pietate dicebas, ut neminem contristaret, cui secundum deum deberet adhaerere, verbi gratia, ne uxorem fidelem relinqueret, vel parentes, vel alias huiuscemodi personas.

2) Als Jacobus den Petrus um des Simon willen nach Cäsarea schickt, sagt er zu ihm: ne te contristet, quod *solus* proficisceris (I, 72).

haben und als Vorläufer in seinen Dienst getreten sein, wie es in den Recognitionen III, 68. 69 erzählt wird. Hiezu muß aber die VII, 5 erwähnte Aufforderung des Petrus die Veranlassung gegeben haben. Ferner kann in der Grundschrift nicht Clemens Genosse des Petrus gewesen sein, sondern Barnabas, der in der clementinischen Ueberarbeitung spurlos verschwindet. Freilich lag es in der Oekonomie dieser Schrift, den Clemens von Anfang an als Hauptperson erscheinen zu lassen, und deßhalb wird erstens die Figur des Barnabas nur benutzt, um den Clemens in Verbindung mit Petrus zu setzen, der dann einfach in die Stelle des Barnabas unter den nächsten vier Genossen des Petrus eintritt, zweitens aber ein großer Theil der Grundschrift in die Form der Belehrung des Clemens eingekleidet. In diesen Stücken, namentlich im ersten Buche der Recognitionen lassen sich keine Ungehörigkeiten entdecken, dagegen in einem späteren Abschnitte möchte ich auf einen Fall aufmerksam machen, in welchem die Erwähnung des Clemens etwas durchaus Gewaltsames hat. Auf die Disputation des dritten Tages folgt eine Verhandlung des Petrus mit Nicetas und Aquila über die Syzygienlehre, welche dem dritten Buche der Grundschrift angehört (III, 51—62). Clemens ist dabei gar nicht so betheiligt, wie bei den Erörterungen des Petrus im ersten Buche der Recognitionen. Darum fällt es auf, daß Petrus plötzlich gegen den Clemens eine Entschuldigung macht, daß er dem Nicetas dasjenige auseinandersetze, was er ihm schon mitgetheilt habe [1]). Der Ueberarbeiter hat freilich hiebei seinen Plan, den Clemens als Hauptperson erscheinen zu lassen, fest im Auge, jedoch die Art, in welcher er denselben an dieser Stelle ausführt, beweist eben, daß Clemens selbst ursprünglich dem verarbeiteten Stoffe fremd ist.

Die vier letzten Bücher der Recognitionen, welche also von dem clementinischen Ueberarbeiter der sechs ersten herrühren, bieten für die Kritik der Gesammtschrift keine

1) III, 52: Quamvis haec tibi, o Clemens, in eo tractatu, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim, tamen et nunc requirenti Nicetae id manifestare me convenit.

selbständige Ausbeute. Da die den letzten Büchern angehörigen Reden gegen das Heidenthum, sowohl das populäre, als das philosophische gerichtet sind, so bieten sie keine Vergleichungspunkte für die nachgewiesene Antithese des Ueberarbeiters des Kerygma gegen das valentinische System. Der christliche Standpunkt des Verfassers jener Reden stimmt übrigens mit der in den ersten Büchern verarbeiteten Grundschrift überein, sowohl in Beziehung auf die Sünde und die Reiche des Guten und des Bösen (VIII, 47—56; IX, 4; vgl. III, 51—61), als auch in der Lehre vom wahren Propheten (VIII, 58—62 vgl. I, 16), von der wahren Tradition (X, 42 vgl. I, 21) und von dem doppelten Himmel (IX, 3 vgl. III, 29). Auch in Hinsicht der Weltschöpfung entfernt sich der Verfasser nicht wesentlich von den Andeutungen der Grundschrift. Denn wenn die Welt durch das Wort, durch die Vernunft, durch die Weisheit, ja sogar durch den Sohn Gottes geschaffen sein soll [1]), so ist dies derselbe Gedanke, welcher in dem Reisebericht auftritt [2]). Der unigenitus dei filius ist nämlich nicht der wahre Prophet, Christus, sondern eben der Geist, oder die Weisheit. Nur in einer Beziehung entfernt sich der Verfasser der letzten Bücher von der Anschauung der ersten. Er nimmt nämlich an, daß der wahre Prophet in allen Menschen vorhanden sei, entweder wirksam oder ruhend [3]). Diese Idee des wahren Propheten geht also in den Logosbegriff über, und zwar speciell in der Form, welche die Alexandriner demselben gegeben haben. In der Grundschrift ist zwar auch von einer ununterbrochenen Anwesen-

---

1) VIII, 19: Omnia modulatione sui *manum* testantur artificis, et opus *rationis* ostendunt, quam *rationem* ego *verbum et deum* appello. 22: Quis tanti ordinis moderatricem non ipsam *dei* pronunciet *sapientiam*? 34: Si *ratio* est, id est *logos*, per quam facta constat universa. IX, 3: Deus per *filium* suum creavit mundum.

2) VI, 8: Aqua per *unigenitum* ex initio facta est.

3) VIII, 59. Verus propheta inest intra uniuscuiusque nostrum mentem, sed in illis quidem, qui desiderium dei agnitionis et iustitiae eius nullum gerunt, otiatur, in his vero, qui quod animae suae expedit quaerunt, operatur. 62. Si non pure eum quis nec sancte neque fideliter quaerat, intra ipsum quidem est, quia ubique est, et intra sensus omnium invenitur, sed ut supra diximus, infidelibus dormit et absens habetur his, a quibus esse non creditur.

heit des wahren Propheten in der Welt die Rede, dieselbe gilt aber nur den Aposteln und Gläubigen [1]).

Ich sehe nicht ein, daß Hilgenfeld genügenden Grund hat, für die Reden in den drei letzten Büchern einen noch späteren Verfasser anzunehmen [2]), als den Ueberarbeiter der petrinischen Kerygmen und den Verfasser des siebenten Buches. Denn die dogmatischen Eigenthümlichkeiten jener Reden, auf welche H. neben den von uns besprochenen aufmerksam macht, sind nicht entscheidend, und ebensowenig wird durch den Umstand, daß ein Theil derselben nicht auch in die Homilieen aufgenommen ist, bewiesen, daß sie jünger, als diese Schrift seien, welche übrigens die Recognitionen voraussetzt. Denn der Verfasser der Homilieen ist in der Aufnahme und Anordnung des aus den Recognitionen geschöpften Stoffes so frei verfahren, daß der Schluß nicht gelten kann, daß, was er nicht benutzt habe, er auch nicht kannte. Allein von einem anderen Punkte her könnte die mit der Ueberarbeitung der Kerygmen gleichzeitige Abfassung der letzten Bücher angefochten werden. Nämlich ein Abschnitt des neunten Buches, Cap. 19—28 wird von Eusebius (Praeparatio evang. VI, 10) als aus der Schrift des Bardesanes de fato mitgetheilt. Wenn nun dieser Abschnitt ursprünglich von Bardesanes herrührt, wie Schliemann [3]) ohne Weiteres annimmt, so müßte allerdings die Rede in den Recognitionen, welcher derselbe gegenwärtig angehört, bedeutend jünger sein, als nach unserer Annahme, da Bardesanes um das Jahr 172 blühte. Daß jedoch der Abschnitt nicht äußerlich eingeschoben ist, dafür bürgt der enge Zusammenhang, in dem er zu seiner Umgebung steht; wenn er also in der syrischen Uebersetzung der Recognitionen, welche das brittische Museum besitzt [4]), nicht

---

1) II, 22: Adest nobis omnibus diebus, et si quando necesse est, apparet et corrigit nos.

2) A. a. O. S. 179. 308.

3) A. a. O. S. 269.

4) Nach Bunsen's (Ignatius und seine Zeit, S. 192) Mittheilung soll darin der Abschnitt fehlen, in welchem Bardesanes erwähnt wird. Dies ist freilich ein Irrthum; es ist der Abschnitt gemeint, der auch unter Bardesanes Namen erhalten ist.

enthalten ist, so hat dies für die Kritik nichts zu bedeuten. Aber er muß auch vielmehr ursprünglich den Recognitionen angehören, weil das 29ste Cap., welches den Abschnitt schließt, den judenchristlichen Standpunkt repräsentirt, welcher sowohl dem Ueberarbeiter, als der Grundschrift eigen ist. Ich meine die schon oben [1]) besprochene Hindeutung auf die Beobachtung der mosaischen Ehegesetze durch die bekehrten Heiden, welche mit VI, 10 übereinstimmt, und welche darum älter, als die Homilieen sein muß, weil, wie wir gesehen haben, das Verständniß und die Benutzung gerade dieses Punktes in den Homilieen sich nicht mehr findet.

Wir müssen zum Schlusse noch die Frage aufwerfen, welchen Kreisen der christlichen Kirche die beiden von uns unterschiedenen Schriften wahrscheinlich ihre Entstehung verdanken. Daß für die clementinische Ueberarbeitung ein anderer Ort, als die römische Gemeinde, angenommen werden kann, dürfte nicht leicht behauptet werden. Aber auch schon die Grundschrift eröffnet die Perspektive auf Rom (III, 63. 64); jedoch, da in ihr einerseits Clemens von Rom noch nicht kann aufgetreten sein, und andererseits die Gemeinde in Jerusalem, und in ihr Jacobus der Gerechte als leitender Mittelpunkt dargestellt werden (I, 55—72; IV, 35), so ist doch die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Grundschrift auf den palästinischen Kreis der Kirche zurückzuführen ist. Wenn Hilgenfeld auch für die Grundschrift Rom als Geburtsort annimmt [2]), so ist unter seinen Gründen die Fortdauer einer judenchristlichen Richtung in Rom, welche auch wir anerkennen, für die Entscheidung der vorliegenden Frage indifferent, und der Schluß von dem Orte des Ursprungs der Recognitionen und der Homilieen auf die Geburtsstätte auch der petrinischen Kerygmen eben wegen der angegebenen Unterschiede zwischen beiden nicht triftig.

Die clementinischen Homilieen bedürfen zu ihrer kritischen Beurtheilung nicht einer solchen Analyse, welcher wir die Recognitionen unterwerfen mußten. Wenn sie in Abhängigkeit von

---

1) S. oben S. 117 ff.

2) A. a. O. S. 94.

den letzteren stehen sollten, so entfernen sie sich doch sowohl in der Anordnung des geschichtlichen Rahmens, so wie in Hinsicht des Redestoffes so weit von denselben, daß in vielen Punkten eine Vergleichung nicht anzustellen ist, in anderen Punkten eine solche zu keiner Entscheidung führt [1]). Wir müssen uns deßhalb darauf beschränken, einzelne Berührungspunkte beider Schriften einer Prüfung zu unterwerfen, um die Abhängigkeit der Homilieen von den Recognitionen festzustellen.

1) Hom. II, 22 giebt Aquila folgende Schilderung des Magiers Simon: *θέλει νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ· ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προσαγορεύει. ταύτῃ δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεί, καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων. καὶ οὔτε θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον ἀνώτατον εἶναι λέγει, οὔτε νεκροὺς ἐγηγέρθαι πιστεύει. τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει, ἀντὶ τοῦ ὄντως Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει, τὰ δὲ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ, καὶ κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ. οὐ γὰρ ἂν ὑπὸ θεοῦ κριθήσεσθαι πεπεισμένος μέχρι αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἀσεβεῖν ἐτόλμα.* Der erste Theil dieser Schilderung stimmt bis auf ein Geringes (das Wort *ἐνίοτε*) mit Rec. II, 7 überein. Was dagegen auf die Erklärung des Prädikates *Ἑστώς* folgt, hat dort in den Recognitionen keine Parallele. Wenn wir nun fragen, ob diese Sätze in den Recognitionen ausgelassen, oder in den Homilieen zugesetzt sind, so ist ein Vorurtheil gegen den ersteren Fall schon dadurch begründet, daß in den fraglichen Sätzen zweierlei aus dem ersten Theile der Stelle überflüssiger Weise wiederholt ist, nämlich die Behauptungen Simon's, daß nicht der Weltschöpfer der höchste Gott sei, und daß er, Simon, Christus sei. Ganz auffallend ist nun aber neben den übrigen dem gnostischen Anschauungskreise angehörigen Merkmalen der Vorzug, welchen Simon dem Berge Garizim vor Jerusalem gegeben haben soll. Dies Interesse für Garizim, welches sonst dem

[1]) Eine Uebersicht des Inhaltes der Homilieen giebt Schliemann, S. 50 ff., und ein Verzeichniß der beiden Schriften gemeinsamen Stellen S. 301 ff.

Simon nirgends zugeschrieben wird, und welches auch in der Darstellung der Homilieen sich nie mehr geltend macht, ist nun aus nichts Anderem zu erklären, als aus der Combination einer anderen Stelle der Recognitionen mit der angeführten II, 7. Der Verfasser der Homilieen hat geglaubt, dem Samariter Simon auch die Lehre der samaritanischen Parthei beilegen zu müssen, welche die Recognitionen in ihrem Verzeichnisse der jüdischen Sekten dahin angeben, daß sie in der Läugnung der Auferstehung und der Anerkennung des Cultus auf Garizim bestehe [1]. Deßhalb sind diese Merkmale in den Homilieen auf Simon übertragen. Von den übrigen Punkten bezieht sich die dem Simon beigelegte öffentliche Anerkennung, aber Nichterwartung des Gerichtes unzweifelhaft auf die Geschichte von der Seele des getödteten Knaben, welche Simon durch die Furcht vor dem Gerichte in seinen Dienst gebannt hat, indem er doch selbst von seinen Schandthaten durch die Furcht vor dem Gerichte sich nicht abschrecken läßt [2]. Größere Schwierigkeiten macht die Angabe: *τὰ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ*, welche zumal, wie Hilgenfeld richtig bemerkt [3], mit der Darstellung des Simon als Vertreter der Lehre Marcion's im Widerspruch steht, da Marcion das Gesetz nicht allegorisch auslegte. Mir scheint aber der Schlüssel für dieses Merkmal auch in den Recognitionen zu liegen. In dem Texte der Homilieen steht der Satz offenbar in Beziehung zu den unmittelbar vorhergehenden Worten: *ἀντὶ τοῦ ὄντως Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει.* Die abweichende Auslegung des Gesetzes wird also den Sinn haben, daß Simon durch dieselbe seine Messianität gegen die Jesu geltend gemacht hat. Nun wird gerade in dem Abschnitte der Recognitionen, dessen Benutzung in jener Stelle der Homilieen wir schon nachgewiesen haben, hauptsächlich auf den Beweis der Messianität Jesu aus dem Gesetze

---

1) Recogn. I, 54: Aliud Samaraeum schisma est; ipsi enim resurrectionem mortuorum negantes, adserunt, non in Hierosolymis, sed in monte Garizim adorandum esse deum. Cf. Cap. 57.

2) Vgl. Hom. II, 31; Recogn. II, 13.

3) S. 192.

Werth gelegt [1]). Wenn also Simon seinerseits auf jenen Charakter Anspruch machte, so müssen wir die Angabe, daß er das Gesetz anders erklärt habe, als einen Schluß aus den Recognitionen ansehen. Ebenso weist auch das *ἐνίοτε*, wie H. richtig bemerkt, auf die Recognitionen zurück. An und für sich hat es gar keinen Sinn, daß Simon nur zuweilen den Namen *Ἑστώς* in Anwendung bringen soll, da wir wissen, daß in diesem Prädikat der alttestamentliche Typus für die Messianität Simon's angedeutet wird, und dieser Titel von jenem Charakter nicht zu trennen ist. So gewiß es nun ist, daß der Verfasser der Homilieen, indem er *ἐνίοτε* schrieb, diesen Zusammenhang nicht erkannt hat, so nothwendig ist es, eine äußere Veranlassung für jenes Wort anzunehmen, und diese kann keine andere sein, als daß die Bezeichnung in den Recognitionen nur selten, und im Munde des Simon gar nicht vorkommt.

2) Wir haben gefunden, daß in den drei ersten Büchern der Recognitionen die Voraussetzung herrscht, daß Cäsarea noch jüdisches Gebiet sei, und erst von da aus Simon sowohl, als Petrus heidnisches Gebiet besuchen [2]). In den Homilieen findet nun nicht nur jene Voraussetzung nicht Statt, sondern Petrus deutet in seinen Reden vor und nach der Disputation in Cäsarea wiederholt an, daß Simon und er selbst schon unter den Heiden seien [3]). Wenn man nun die Frage stellt, welche Darstellung die ursprüngliche ist, so müssen wir uns für die Recognitionen entscheiden, da die Anschauung der Homilieen sich nicht gleich bleibt, sondern in einer Stelle derselben die Voraussetzung der Recognitionen sich geltend macht, daß das bei der Disputation gegenwärtige Publikum jüdisch und nicht heidnisch ist [4]). Denn die ganze

---

1) Recogn. I, 57. 58. 69.

2) S. oben S. 177.

3) Hom. II, 17: *Σίμων ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς τὰ ἔθνη πρῶτος ἐλθών.* 33. *Καὶ νῦν τῶν ἐθνῶν μελλόντων ἀπὸ τῆς μετὰ τὰ εἴδωλα λυτροῦσθαι θρησκείας, ἡ κακία πάλιν — προλαβοῦσα πρῶτον τὸν ἑαυτῆς ὥσπερ ὄφιν ἔπεμψε σύμμαχον, ὃν ὁρᾶτε Σίμωνα.* III, 59: *Ὁρμῶντός μου εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα — προλαβοῦσα ἡ κακία αὐτῷ τῆς συζυγίας νόμῳ προαπέστειλεν Σίμωνα.*

4) Hom. III, 38: *Σίμων — ἔφη· τί ψευδόμενος ἀπατᾶν θέλεις*

Untersuchung über das Gesetz (III, 38—57) kann doch nur für ein solches Publikum Bedeutung haben, welches das jüdische Gesetz anerkannte. Da nun die Anschauung der Homilieen eine Veranlassung dazu nicht darbietet, so kann sie nur aus den Recognitionen entlehnt sein. Aus diesen hat der Verfasser der Homilieen den Disputationsstoff über die Mehrzahl von Göttern entlehnt (II, 38—56). Seine Voraussetzung von dem heidnischen Charakter von Cäsarea rührt aber daher, daß er die Lehre von den Syzygieen, welche in den Recognitionen auf die dreitägige Disputation folgt (III, 59—61), in den Homilieen vor die Disputation gestellt hat (II, 15 ff.). Daher kommt es, daß die Bestimmung des Simon und des Petrus für die Heidenwelt, welche in den Recognitionen den Uebergang zu dem Reisebericht bildet (III, 68), in den Homilieen von Anfang an auch für Cäsarea gilt.

3) Es ist allgemein anerkannt, daß die Homilieen in dem Magier Simon die Lehre Marcion's bekämpfen, dessen Unterscheidung des gerechten Gottes von dem höchsten guten Gotte Jenem an mehreren Stellen ausdrücklich in den Mund gelegt wird [1]. Daneben spricht jedoch Simon noch andere dem gnostischen Polytheismus angehörige Ansichten aus, welche weder auf die marcionitische, noch auf eine andere Form der Gnosis zurückgeführt werden können. Zunächst führt er aus, daß der höchste unbekannte Gott die Welt unter 70 Götter vertheilt habe, von denen einer, welcher die Namen *κύριος* und *θεός* führe, die Verwaltung des Himmels und der Erde, so wie die Sorge für das hebräische Volk überkommen, und ebenso, wie die übrigen Götter ihren Völkern, auch dem seinigen ein Gesetz verliehen habe. Auf diesen Judengott, welcher Sohn heißt, wendet Simon den Ausspruch Jesu (Matth. 11, 27) an, daß der Sohn, wem er wolle, den höchsten Gott offenbare, und bestreitet, daß Petrus das Sohnesverhältniß des Judengottes kenne, und wisse, daß der Letztere der

---

τὸν παρεστῶτά σοι ἰδιώτην ὄχλον, πείθων αὐτὸν θεοὺς μήτε νομίζειν, μήτε λέγειν ἐξὸν εἶναι, τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βιβλίων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν; Vgl. Rec. II, 37. f. oben S. 177.

1) Hom. II, 14; XVIII, 1.

Vater Jesu sei [1]). Andererseits behauptet Simon, daß der höchste Gott Allen, auch dem Weltschöpfer unbekannt sei, und indem Jesus dies ausgesprochen habe, habe er selbst nicht gewußt, was er sage [2]). Beide Ansichten, für welche Hilgenfeld freilich keine Vereinigung mit dem Systeme Marcion's weiß, sind jedoch, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht die eigentliche Meinung Simon's, sondern nur Ausflüchte, hinter welchen er seine wahre Ansicht versteckt, bis Petrus ihm dieselbe vorhält. Dieselbe weicht aber auch von dem in den oben angeführten Stellen ausgesprochenen Grundsatze Marcion's ab, und lautet in Uebereinstimmung mit einer weit früheren Angabe dahin, daß nach dem höchsten Gott zwei Untergötter anzunehmen seien, von denen der eine die Welt geschaffen, der andere das Gesetz gegeben habe [3]). Es ist also die Aufgabe, einerseits diesen Widerspruch in den officiellen Ansichten Simon's zu erklären, andererseits aber auch den Ursprung jener vorgeschobenen Behauptungen nachzuweisen. Zur Lösung derselben hat nun Hilgenfeld den richtigen Weg eingeschlagen [4]). Die Quelle für die von Simon als Ausflucht gebrauchte Lehre von der Vertheilung der Welt unter 70 Götter sind die Recognitionen (II, 39. 42), in denen Simon als Basilides in demselben Sinne lehrt, mit Ausnahme des einen Punktes, daß der Judengott der den höchsten Gott erkennende Sohn sei, was der Verfasser der Homilieen nur darum hinzugesetzt hat, um den Simon sich darin verwickeln zu lassen. Die Quelle für die Hom. XVIII, 11 vorgetragene vorgebliche Lehre Simon's ist Recogn. II, 49, wo Simon ebenfalls als Basilides behauptet, der höchste Gott sei dem Weltschöpfer, dem Gesetzgeber Moses und Jesu selbst unbekannt gewesen [5]). Auf

---

1) Hom. XVIII, 4. 6.

2) Hom. XVIII, 11.

3) Hom. XVIII, 12: *Ἡμεῖς, ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως, ἔτι τε καὶ κυρίας λεγομένης, οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι νόμον.* III, 2: *Σίμων ἕτοιμός ἐστιν ἀποδεικνύειν, μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, ἀλλ' ἄλλον τινα ἄγνωστον καὶ ἀνώτατον, ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὄντα θεὸν θεῶν, ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ὧν ὁ μὲν εἷς ἐστιν ὁ τὸν κόσμον κτίσας, ὁ δὲ ἕτερος ὁ τὸν νόμον δούς.*

4) A. a. O. S. 200. 272.

5) S. oben S. 170.

dieselbe Stelle hat nun Hilgenfeld mit großer Wahrscheinlichkeit auch die als wirkliche Ansicht Simon's angegebene Lehre von den zwei Untergöttern, dem Weltschöpfer und dem Gesetzgeber, zurückgeführt. Da dieselbe weder bei Marcion, noch in einem anderen gnostischen Systeme ihre Stelle findet, und am allerwenigsten mit Schliemann [1]) daran zu denken ist, daß darin die wirkliche Ansicht des historischen Simon vorliegt, so können wir nach nichts Anderem, als nach einer wahrscheinlichen Veranlassung zu einem in jenem Satze ausgesprochenen Mißverständnisse suchen. Dieselbe liegt nun in jenem Ausspruche (Recogn. II, 49) vor, sofern man annimmt, daß der Verfasser der Homilieen den legislator Moyses als Organ eines von dem Weltschöpfer verschiedenen Gottes gedeutet hat, und daraus die Behauptung von zwei dem höchsten Gotte untergeordneten und ihn nicht erkennenden göttlichen Wesen folgerte.

4) Der Verfasser der Homilieen knüpft den Gegensatz des Guten und des Bösen an den durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden Gegensatz der männlichen und der weiblichen Prophetie, welcher schon in Adam und Eva auftritt (Hom. III, 22). Hienach sind die Nachkommen beider von Anfang an vermittelst Kain's einerseits und Abel's andererseits in Sünder und Gute getrennt (Hom. III, 25. 26). Diese Theorie unterscheidet sich also wesentlich von der Anschauung der Recognitionen, welche den Anfang der Sünde in der Geschichte von der ersten Generation der Menschen fern halten, und denselben in eine spätere verlegen (Rec. I, 29; IV, 12) [2]). Wenn nun dennoch auch in den Homilieen diese Auffassung sich geltend macht, daß die Menschen im Allgemeinen zuerst dem göttlichen Gesetze gemäß gelebt, und erst später durch

1) A. a. O. S. 92.

2) Die Lehre von den Syzygieen hat in den Recognitionen eine andere Stellung, als in den Homilieen. Wenn also Rec. III, 61 Kain und Abel als die erste Syzygie aufgeführt werden, so hebt dies die Annahme einer bis in die achte Generation dauernden Sündlosigkeit nicht auf. Denn nach den Recognitionen stehen sich in den Syzygieen nicht die beiden Mächte als wirksame entgegen, sondern sie sind nur angeordnet ad tentationem praesenti huic seculo (III, 55). Also folgt aus Kain's Auftreten nicht, daß er allgemeine Nachfolge in der Sündhaftigkeit gefunden habe, wenn ausdrücklich der Anfang der Sünde von einem anderen Punkte datirt wird.

Gleichgültigkeit gegen die göttlichen Gaben zur Undankbarkeit und Sünde sich gewendet hätten (Hom. VIII, 10. 11), so müssen wir für die eine oder für die andere Theorie eine äußere Abhängigkeit der Homilieen annehmen. Diese Annahme findet ihre Anwendung auf die letztere Theorie, und zwar kann nicht in Abrede gestellt werden, daß dieselbe aus den Recognitionen (IV, 9. 10) entlehnt ist, da die Rede in der 8ten Homilie mit dem vierten Buche der Recognitionen parallel ist [1]).

5) So hat der Verfasser der Homilieen auch die Rede im 5ten Buche der Recognitionen aufgenommen. Ganz gegen seine Grundsätze von der Stellung Adam's, als wahren und männlichen Propheten, nimmt er von dem Ueberarbeiter der Grundschrift in den Recognitionen die Vorstellung vom Sündenfalle Adam's auf (Hom. X, 4; Recogn. V, 2). Ebendemselben folgt er auch in den Stücken, welche wir an ihrer Beziehung auf die verführende Schlange schon als zweite Schicht in den Recognitionen erkannt haben [2]), obgleich er in dem früheren ihm eigenthümlichen Abschnitte die Erzählung von dem Genusse der Früchte des paradiesischen Baumes, zu welchem die Schlange Adam verleitete, als falsch verworfen hat [3]).

Aus diesen Beispielen folgt also, daß der Verfasser der Homilieen die Recognitionen kannte, und neben der selbständigen Produktion eines großen Theiles des Redestoffes, nicht nur die ganze historische Einkleidung, sondern auch manche Reden ohne bedeutende Veränderung jener Schrift entlehnte. Ebenso wird nun die Darstellung der Lehrbegriffe beider Schriften den Beweis von dem höheren Alter und der größeren Ursprünglichkeit der Recognitionen bestätigen, und dasselbe wird sich auch an der Vergleichung

---

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 230.

2) Vgl. Hom. X, 5—XI, 18 mit Recogn. V, 13–36.

3) Hom. III, 21. Nachdem das vollendete Wissen Adam's daraus erschlossen ist, daß er den Thieren im Paradiese ihre Namen verlieh, heißt es: *διὸ πῶς ἔτι φυτοῦ χρείαν εἶχε προςλαβεῖν, ἵνα τί ποτέ ἐστιν εἰδῇ καλὸν ἢ κακόν; ἐνετέλλετο. ἀλλὰ ταῦτα πιστεύουσιν οἱ ἄκριτοι, οἱ ἄλογον θηρίον θεοῦ κτίσαντος αὐτούς τε καὶ τὰ πάντα ἐνεργὴκώτερον γεγενῆσθαι οἰηθέντες.*

der in beiden Schriften geschilderten Verfassungsformen bewähren[1]. Daß die Homilieen in Rom geschrieben sind, kann keinem Zweifel unterliegen, und da die in ihnen enthaltene Umarbeitung der älteren Schrift doch nur durch die Rücksicht auf das System des Marcion motivirt ist, so muß sie in unmittelbarer Folge mit dem Wirken des Marcion in Rom stehen. Da nun die Blüthe Marcion's in Rom in den Episcopat des Aniket fällt[2], so dürfen wir die Abfassungszeit der Homilieen schwerlich unter das Jahr 160 herabsetzen[3]. So fällt die Entstehung der drei verwandten Schriften, des Kerygma, der Recognitionen und der Homilieen in einen Zeitraum von höchstens 40 Jahren, und begleitet in polemischer Weise das Auftreten der drei hauptsächlichsten gnostischen Systeme, des Basilides, des Valentin, und des Marcion. Von wie großer Wichtigkeit diese Literatur ist zur Erforschung der christlichen Geschichte einer Periode, für welche nur fragmentarische Quellen fließen, bedarf keiner Bemerkung. Allein darauf kann ich mich nicht enthalten aufmerksam zu machen, daß die clementinischen Schriften den deutlichsten Beweis abgeben für den Charakter der literarischen Produktion in jener Epoche. Die Methode der Ueberarbeitung und der Pseudonymität macht sich an der clementinischen Literatur in einer Weise bemerklich, daß wenn dabei absichtlicher Betrug obwaltet, man einen Erfolg desselben in der Täuschung des Publikums kaum begreifen könnte. Wenn es aber doch außer Zweifel ist, daß die immer wiederholten Ueberarbeitungen Aufnahme

---

1) Vgl. unten im zweiten Buche, ersten Abschn. IV über die Recognitionen, und im zweiten Abschnitte II, C über die Homilieen.

2) Irenaeus adv. haer. III, 4, 3: Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus tenente.

3) Auf ziemlich dasselbe Resultat wird auch die Rücksicht führen, daß die Homilieen noch nicht die Vollendung des Bruches zwischen Kirche und Judenchristenthum voraussetzen. Ferner steht damit nicht im Widerspruch das Verhältniß, in welchem die Homilieen zu dem Kampfe zwischen dem Episcopate und dem Montanismus stehen. Die Berechnungen Hilgenfeld's (S. 304 ff.), welche übrigens dasselbe Resultat ergeben, beruhen auf den falschen Voraussetzungen, daß einerseits die römische Kirche im Montanismus und in der kleinasiatischen Passahfeier die judenchristliche Richtung bekämpft habe, und daß andererseits Hegesipp, welcher den allgemeinen Zustand der römischen Kirche unter Eleutherus rühmt, den judenchristlichen Charakter derselben bezeuge. Was den Passahstreit betrifft, so ist die Schrift von Weitzel zu vergleichen. Ueber die anderen beiden Punkte siehe weiter unten.

fanden, mag man nun voraussetzen, daß sie als solche erkannt oder nicht erkannt wurden, so geht daraus hervor, daß die Kategorieen des Betruges einerseits und der Täuschung andererseits auf die literarische Produktion und den literarischen Verkehr der damaligen Zeit nicht angewandt werden dürfen, sondern, daß die Christlichkeit einer Schrift Aufnahme und Geltung verschaffte, ohne daß die Pseudonymität, auch wenn sie erkannt wurde, Anstoß erregte.

B. Der Lehrbegriff der Recognitionen.

Das Judenchristenthum der Recognitionen beharrt im Gegensatz gegen die Gnosis auf einer rein praktischen Tendenz, und die wenigen theologischen Elemente, welche es, um gnostischen Consequenzen vorzubeugen, in sich aufgenommen hat, sind selbst durchaus nicht gnostischer Natur, sondern sind mit der praktischen Grundanschauung des Buches durchaus conform. Der größte Theil der gegen die Gnosis gerichteten Polemik greift nicht wesentlich in den Lehrbegriff ein, wir können deßhalb auf die Darstellung derselben als solcher verzichten.

Petrus nimmt ganz den Standpunkt der Bergpredigt (Matth. 6, 33) ein, wenn er beim Eingang der ersten Disputation mit Simon das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes als die Hauptsache bezeichnet, auf welche es ankomme [1]). Indem Christus dazu aufgefordert hat, hat er ausdrücklich vorausgesetzt, daß Gott selbst allgemein bekannt sei, und damit die Erforschung Gottes nicht als oberste Aufgabe hingestellt [2]). Gott ist nämlich durch seine Schöpfung so weit offenbar, daß ein Zweifel über ihn nicht stattfinden kann, falls aber ein Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß desselben stattfindet, so ist der sicherste Weg zur Befriedigung desselben nur das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes, welches zur Anschauung der Geheimnisse Gottes in der künftigen Welt führt [3]). Dies

1) Rec. II, 20.
2) Rec. II, 46.
3) Rec. II, 21. 22.

Streben setzt aber die Anerkennung des Einen Gottes der Juden so einfach voraus, daß, wenn ein Prophet, der alle Merkmale der Wahrheit an sich trägt, die Verehrung anderer Götter predigte, er keinen Glauben verdienen könnte [1]. Dieser Eine wahre Gott ist der Weltschöpfer; von ihm wird aber als Organ der Schöpfung sein Wille [2], oder sein Geist unterschieden, der mit einer Hand verglichen wird, und das Prädikat „unigenitus" führt [3]. Diese Vorstellung, deren Ableitung aus den salomonischen Schriften gar keine Schwierigkeit macht, kommt auch sonst in judenchristlichen Kreisen vor. In unserer Schrift hat sie weiter keinen Einfluß, weil dieselbe von Spekulationen über das Wesen Gottes absieht. Dagegen in den Homilieen (XVI, 12) finden wir sie in ausgeprägterer Form und als spekulativen Hauptpunkt wieder.

Aus der Anerkennung des Gottes der Juden folgt natürlich, daß das werkthätige Streben nach seiner Gerechtigkeit und seinem Reiche sich nach dem Gesetze richtet, welches derselbe den Juden gegeben hat [4]. Auch dieser Punkt gehört so sehr zu den Voraussetzungen unserer Schrift, daß er kaum anders, als indirekt berührt wird. Die Anerkennung des mosaischen Gesetzes folgt aber z. B. daraus, daß das einzige Merkmal der Trennung zwischen Christen und Juden darin gesetzt wird, daß jene Jesum für den Messias halten [5]. Daher gilt auch das Gesetz als die alleinige Quelle des theologischen Wissens, womit die Auktorität der Propheten nicht ausgeschlossen sein soll, da dieselben Alles aus dem

---

1) Rec. II, 45.

2) Rec. I, 27: Cum voluntas dei introduxisset lucem. — Post haec, quod reliquum fuit in inferioribus aquarum, iussu voluntatis aeternae locus maris et chaos recepit.

3) Rec. VI, 7: Spiritus iussu dei, quasi ipsa conditoris manus, lucem separavit a tenebris. 8. Aqua per unigenitum ex initio facta est, unigeniti vero omnipotens deus caput est.

4) Rec. V, 34: Nos illum dei dicimus esse cultorem, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit.

5) Rec. I, 43: De hoc solo nobis, qui credidimus in Iesum, adversus non credentes Iudaeos videtur esse differentia. Nur in dem Briefe des Petrus heißt es: ὁ νόμος ὁ διὰ Μωϋσέως ῥηθεὶς καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν μαρτυρηθεὶς περὶ τῆς ἀϊδίου αὐτοῦ διαμονῆς, mit Beziehung auf Matth. 5, 18.

Gesetze geschöpft hätten [1]), und kein schärferer Vorwurf wird gegen Paulus erhoben, als daß seine Lehre wider das Gesetz sei [2]). Allein nicht unmittelbar gilt das Gesetz als höchste Auktorität, sondern nur sofern der richtige Sinn desselben durch eine mündliche Tradition aufgeschlossen ist. Ohne dieselbe ist es den sündigen Menschen nicht möglich, Anderes, als Thörigtes aus dem Gesetze herauszulesen [3]), während im Gegentheil die Erhaltung des Glaubens an Gott und der gesetzmäßigen Lebensweise, so wie die Lösung der scheinbaren Widersprüche in der Schrift allein auf der Fortpflanzung der Tradition beruht [4]). Deßhalb beginnt Petrus, sobald Clemens in seine Umgebung eingetreten ist, ihm die secretior intelligentia legis scriptae zu eröffnen in Anwendung auf alle einzelnen Theile des Gesetzes, welche streitig sein sollten [5]). Und nach dem Briefe des Petrus an Jacobus müssen eben die Kerygmen, welche in den Recognitionen theils verarbeitet, theils vorausgesetzt sind, als Inbegriff dieser geheimen Tradition haben gelten wollen, da sie nur unter den Formen den Einzelnen mitgetheilt werden sollten, unter welchen Moses selbst die geheime Tradition auf die siebzig Aeltesten sollte fortgepflanzt haben [6]). Denn eben der Gesetzgeber Moses wird als Gewährsmann

---

1) Rec. I, 68. 69.

2) Ep. Petri ad Iac. 2: *Τινὲς τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν.*

3) Rec. I, 21: Quae scripta sunt, intelligi sine *expositore* non possunt propter peccatum, quod coadolevit hominibus. II, 55: Solent absurda adversus deum meditari hi, qui legem non magistris tradentibus legunt, sed semetipsos doctores habent, et putant se intelligere posse legem, quam sibi non exposuit ille qui a magistro didicerit. Cf. III, 30. X, 42.

4) Ep. Petri ad Iac. 1: *Τὸν αὐτὸν οἱ πανταχῇ ὁμόεθνοι τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κανόνα, κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν ὑπὸ τῶν πολλὰ νευουσῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες· κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταῤῥυθμίζειν, εἰ δή τις τυχὸν μὴ εἰδὼς τὰς παραδόσεις ναρκᾷ πρὸς τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς.*

5) Recogn. I, 22. 74.

6) Ep. Petri ad Iac. 1: *Εἰδώς σε, ἀδελφέ μου, εἰς τὸ κοινῇ πᾶσιν ἡμῖν συμφέρον σπεύδοντα προθύμως ἀξιῶ καὶ δέομαι, τῶν ἐμῶν κηρύγματων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας, ἀλλ' ἐάν τις δοκιμασθεὶς ἄξιος εὑρε-*

dieser geheimen Ueberlieferung angesehen, da sie allein den Sinn und die Absicht, welche er mit seiner Schrift verband, aufschließen kann [1]). Die Apostel selbst sind aber durch Christus, den wahren Propheten, in den Besitz dieses geheimen Wissens gekommen, und theilen dasselbe unverfälscht mit [2]). Die Schilderung des wahren Propheten umfaßt jedoch noch weit mehr, als daß er blos als den Uebrigen gleicher Träger jener Ueberlieferung anzusehen wäre. Er ist derjenige, welcher das Wissen von allem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen umfaßt [3]); welcher in allen Stücken sich gleich blieb, und keine unter einander widerstreitenden Aussprüche gethan hat [4]). Namentlich aber stehen seine Reden nicht im Widerspruch mit dem wahren, durch die geheime Ueberlieferung feststehenden Sinne des Gesetzes [5]). Wenn jedoch manche Worte Christi den Schein von Widerspruch und Unglaublichkeit an sich tragen, so wird sein prophetischer Charakter dadurch sicher gestellt, daß viele seiner Vorhersagungen eingetroffen sind, und ihretwegen ist demnach auch die Glaubwürdigkeit und Uebereinstimmung aller seiner Aussprüche anzuerkennen [6]). Ferner

---

θῇ, τότε αὐτῷ κατὰ τὴν ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα ὁ Μωυσῆς παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν.

1) Rec. I, 21: Explanabuntur tibi per me omnia, ut in his, quae scripta sunt, dilucide quae sit sententia legislatoris agnoscas.

2) Rec. II, 33.

3) Rec. I, 21: Solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt, ut fiant, quaeque erunt ut erunt.

4) Rec. II, 28: Magister noster, qui erat verus propheta et sui in omnibus memor, neque sibi contraria locutus est, neque nobis ab his, quae ipse gerebat, diversa mandavit. Cf. II, 34.

5) Rec. III, 30: His qui legem non ex traditione Moysi legunt, contrarius videtur sermo meus, sed audi quomodo non sit contrarius. — Et hoc modo non est sermo meus legi contrarius, neque illud, quod magister meus dixit.

6) Rec. III, 26: Si vis agnoscere, quia propheta sit, innumeris as, sertionibus edocebo. Ex his enim, quae ab eo dicta sunt, et nunc singulaquae dixit, implentur; etiam ea quae futura dixit, creduntur implenda, fides enim futuris ex his, quae iam gesta sunt, datur. IV, 4: Videtis, quomodo unusquisque sermo domini prophetice dictus impletur. VIII, 60: Quaeratur verus propheta ante omnia et eius verba teneantur, in quibus illud tantummodo discutiendum unicuique est, ut satisfaciat sibi, si vere prophetica eius verba sunt, id est, si indubitatam fidem continent futurorum etc.

erfüllen sich in Christus die Weissagungen des Gesetzes [1]), und speciell treffen die Merkmale des Propheten in ihm zusammen, den Moses verheißen hatte, und dessen Auftreten dem des Moses gleich sein sollte [2]).

Die Merkmale des wahren Propheten, welche seine Bestimmung als Vertreter der wahren Tradition übersteigen, weisen auf einen noch höheren theologischen Begriff zurück, welcher in den Recognitionen in mysteriöser Weise mehr angedeutet, als klar ausgesprochen ist, nämlich auf den Begriff der Identität von Adam und Christus. Die in den Recognitionen enthaltene Lehre darüber ist folgende: Gott hat bei der Schöpfung allen einzelnen Classen von Geschöpfen ein Haupt ihrer Art verliehen, für die Menschen ist dies Jesus Christus [3]). Der Name Christus rührt daher, weil jener Mensch mit Oel gesalbt ist, welches von dem Baume des Lebens genommen ward [4]). Freilich wird in diesem Zusammenhange Adam gar nicht genannt, und man könnte um so mehr Ursache haben, jenen princeps hominum von ihm zu unterscheiden, als in dem zuletzt angeführten Satze nur von der Menschwerdung des filius dei et initium omnium die Rede ist, und an einer anderen Stelle das Urbild des Menschen von dem ersten Menschen getrennt wird [5]). Dagegen geht aus der weiteren Auseinandersetzung hervor, daß mit dem Mensch gewordenen Sohn Gottes, welcher die Salbung erfuhr, Niemand anders als Adam gemeint ist. Clemens wirft nämlich ein, daß Petrus zwar erklärt habe, daß der erste Mensch zwar Prophet gewesen, aber nicht, daß er gesalbt worden sei. In dem Zusammenhang des jetzigen Textes ist zwar keine derartige Aeußerung des Petrus nachzuweisen, vielmehr

1) Rec. I, 69. V, 11.

2) Rec. I, 40. 41.

3) Rec. I, 45: Deus cum fecisset mundum — singulis quibusque creaturis principes statuit — hominibus hominem, qui est Christus Iesus.

4) Ibidem: Causa autem huius appellationis haec est: quoniam quidem cum esset filius dei et initium omnium homo factus est, hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum.

5) Rec. I, 28: Post haec autem omnia hominem fecit, propter quem cuncta praeparaverat, cuius *interna species* est antiquior, et ob cuius causam omnia, quae sunt, facta sunt.

erscheint das Bedenken des Clemens nach dem Vorhergehenden nicht gerechtfertigt. Allein wir haben allen Grund, vorauszusetzen, daß über diesen Punkt eine ausführlichere Erörterung in den Kerygmen zu Grunde lag. Petrus erwidert nun, daß wenn der erste Mensch, Adam, von ihm als Prophet anerkannt sei, daraus folge, daß derselbe auch die Salbung empfangen habe [1]), und deutet eben damit an, daß der vorher erwähnte erste Mensch Christus und Adam dieselbe Person sei. Durch diese Wendung erhält das Verhältniß des wahren Propheten zu Moses und der von ihm ausgehenden Tradition einen ganz anderen Anschein. Die Prädikate des wahren Propheten, welche ihn über die Reihe der anderen Besitzer der wahren Ueberlieferung erhoben, erklären sich daraus, daß er überhaupt der uranfängliche Urheber alles religiösen Wissens war. Er erschien dem Abraham, und offenbarte ihm alle Grundsätze der wahren Religion [2]), er erschien dem Moses und allen Propheten, und offenbarte ihnen den Vater [3]), wie er denn immer im Geheimen bei den Frommen war, welche ihn erwarteten [4]), und ist zuletzt durch Annahme eines jüdischen Leibes wiederum als Mensch unter den Juden aufgetreten [5]). Wenn es

---

1) Rec. I, 47. Memini, Petre, dixisse te de primo homine, quia propheta fuit, quod autem unctus fuerit, non dixisti. Si ergo sine unguento propheta nullus est, quomodo primus homo, cum non esset unctus, fuit propheta? Tum subridens Petrus: Si primus, inquit, homo prophetavit, certum est, quod et unctus sit. Licet enim unctionem illius siluerit ille, qui legem in paginis condidit, nobis tamen intelligenda haec evidenter reliquit. Ueber den prophetischen Charakter Adam's vgl. Hom. III, 21. Tertullian. de anima 11. Orig. de Princ. I, 3, 7. Vgl. Hilgenfeld S. 73.

2) Rec. I, 33: Apparuit ei verus propheta, qui solus hominum corda et propositum novit, et omnia ei, quae desiderabat, aperuit, divinitatis scientiam docuit, mundi originem finemque pariter indicavit, animae immortalitatem ac vivendi instituta, quibus deo placeretur, ostendit, resurrecturos quoque mortuos, ac iudicium futurum, bonorum remunerationem, malorum poenas, iusto cuncta moderanda iudicio declaravit, omnibusque rite ac sufficienter edoctis ad sedes rursus invisibiles secessit.

3) Rec. I, 34. II, 48: Filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes sicut revelavit Moysi patrem, ita et aliis prophetis.

4) Rec. I, 52: Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus exspectabatur, quibusque frequenter apparuit.

5) Rec. I, 60: Iudaicum corpus adsumsit et inter Iudaeos natus est.

nun also auch nicht direkt ausgesprochen ist, so ist doch die Annahme im Sinne des Verfassers, daß die geheime Ueberlieferung, welche von Moses bis auf Christus sich fortpflanzte, eigentlich von ihm, dem ewigen wahren Propheten herrührt, und von ihm auch dem Moses mitgetheilt ist.

Aus dieser Lehre vom Adam = Christus folgt der schon mehrfach von uns berührte Umstand, daß die mosaische Erzählung vom Sündenfalle ignorirt, und der Anfang der Sünde in eine spätere Generation hinabgerückt wird. Die Angaben über den Ursprung der Sünde scheinen aber an den verschiedenen Stellen von einander abzuweichen. Zuerst wird mit Benutzung der Geschichte Genesis 6 erzählt, daß die Menschen, welche bis in die achte Generation wie die Engel gelebt hätten, durch die Schönheit der Weiber zur Unzucht verleitet worden seien [1]. An einer anderen Stelle wird der Fall in Sünde aus der Nachlässigkeit der Menschen erklärt, welche den Besitz des paradiesischen Lebens durch ihre Verdienste sich zu erhalten vergaßen, und durch die Müheloſigkeit ihres Lebens auf verkehrte Gedanken kamen [2]. An einer dritten Stelle wird die Unwissenheit als Wurzel des Bösen bezeichnet; indem aber hinzugefügt wird, daß dieselbe aus Sorglosigkeit und Nachlässigkeit hervorgehe [3], so zeigt es sich, daß diese Angabe von der vorhergehenden eigentlich nicht abweicht. Hievon unterscheidet sich ferner die Bezeichnung der Ursünde als impietas nicht wesentlich [4]. Endlich aber läßt sich diese Anschauung auch

1) Rec. I, 29: Octava generatione homines iusti, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt, et inde iam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines vel persuasione, vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum.

2) Rec. IV, 10: Ubi vita laboris expers bonorum perseverantiam non putavit divina largitione, sed rerum forte concessam, et sine ullo sudore divinae amoenitatis deliciis perfrui, naturae debitum et non dei bonitatis munus accepit. In contrarias per haec homines et impias cogitationes otio docente perveniunt, putantes deorum sibi vitam nullis laboribus nullisque meritis natam. Hinc proficiunt in deterius.

3) Rec. V, 4: Origo totius mali ab ignorantia descendit, et ipsa est malorum omnium mater, quae incuria quidem et ignavia gignitur, negligentia vero alitur et augetur, atque in sensibus hominum radicatur.

4) Rec. VIII, 48: Ab origine mundi nihil horum fuit, sed ex im-

mit der Angabe vereinigen, daß die Schönheit der Weiber die Menschen zur Sünde verleitet habe. Denn diese Thatsache setzt eben jene Erschlaffung und Sorglosigkeit als allgemeinen Zustand unter den Menschen voraus; die fortschreitende Sündhaftigkeit der Menschen erlaubte den Dämonen, sich ihrer zu bemächtigen, und durch die Besitzung sündhafter Menschen ihre eigene unreine Lust zu befriedigen [1]; daher ist denn die Sündhaftigkeit immer weiter gesteigert und endlich bis zum Götzendienste hinaufgetrieben worden [2].

Die Grundbedingung aller Sündhaftigkeit ist aber die Wirksamkeit des freien Willens, dessen Anerkennung in den Recognitionen auf das stärkste betont ist. Das Böse ist durchaus nichts Substanzielles [3], sondern ist nur Produkt der menschlichen Freiheit [4], da auch das Gute nur durch Freiheit, und nicht durch Nothwendigkeit wirklich gut ist [5]. Die Freiheit zum Guten zu verlieren, ist auch bei der tiefsten Versunkenheit in Sünde unmöglich, deßhalb haben die Heiden gegenüber der christlichen Predigt volle Freiheit der Wahl, ob sie ihr Gehör geben, oder in ihrem Götzendienst verharren wollen [6]. Da nun Gott vorhersah, daß die Menschen ihre Freiheit theils zum Guten theils zum Bösen gebrauchen würden, so hat er schon von Anfang an die zwei Klassen der Menschen in zwei Reiche unter entsprechenden Herrschern

---

pietate hominum initium mala ista sumsere, et inde semper crescentibus iniquitatibus et malorum numerus crevit.

1) Rec. IV, 16. 34.

2) Rec. IV, 13—22.

3) Rec. IV, 23: Absolute dicimus, in substantia nihil esse mali.

4) Rec. I, 27: Cuncta praeparata sunt, ut hominibus, qui habitarent in terra, esset facultas, his omnibus pro arbitrio uti, id est sive ad bona velint, sive etiam ad mala. Cf. III, 22. 23. 52.

5) Rec. III, 52: Deus sciens, quia boni esse non possunt, nisi habeant in potestate sensum, quo fiant boni, ut ex suo proposito hoc sint, quod volunt, alioqui non possunt esse vere boni, si non proposito, sed necessitate tenerentur in bono, potestatem dedit unicuique arbitrii sui, ut hoc esse possit, quod vult. Cf. IX, 4. III, 26.

6) Rec. IV, 19: Est in potestate uniuscuiusque, utrum nobis velit audire ad vitam, an daemonibus ad interitum. Cf. V, 5

geordnet [1]), von denen der eine Christus, der andere der Teufel ist. Nach diesem Gegensatze in der Welt hat Alles, was in der Natur und Geschichte gut ist, seine entsprechende schlechte und schädliche Parallele [2]). Namentlich sind aber für die gegenwärtige Welt nach einander zehn Paare als Träger des guten und bösen Principes aufgetreten, damit an ihnen die menschliche Freiheit geprüft, und die Bösen auf den Entwickelungsgang der Welt aufmerksam gemacht würden [3]). Dieselben treten nach dem Gesetze auf, daß immer der Repräsentant des Bösen dem des Guten vorausgeht, und falls etwa die von beiden Seiten ausgeübte Wunderkraft Zweifel darüber erwecken könnte, ob Einer dem Guten oder dem Bösen angehöre, so ist das das Kriterium, daß die Wunder des Bösen nicht nützlich, dagegen die des Guten nützlich sind [4]). Die zehn Paare oder Syzygieen sind folgende: 1. Cain und Abel, 2. die Giganten und Noa, 3. Pharao und Abraham, 4. die Philister und Isaak, 5. Esau und Jacob, 6. die ägyptischen Magier und Moses, 7. der Versucher und der Menschensohn, 8. Simon der Magier und Petrus, 9. die Heiden und der Heidenapostel, 10. der Antichrist und Christus [5]). Mit dem letzten Paare tritt die Weltentscheidung, die Vernichtung der gegenwärtigen und der Anfang der künftigen Welt ein. Nämlich von Christus ist ein doppeltes Kommen geweissagt, eines in Niedrigkeit, und eines in Herrlichkeit, wenn er seinen Gläubigen den Eintritt in das himmlische Reich und die ewige Seligkeit eröffnet, und die Ungläubigen zur ewigen Strafe verdammt [6]). Auf die Erwartung

1) Rec. III, 52: Deus praevidens, quia ista potestas arbitrii alios quidem faceret eligere bona, alios vero mala, et per hoc in duos ordines necessario propagandum esset hominum genus, unicuique ordini concessit et locum et regem, quem vellet eligere; bonus enim rex bonis gaudet, et malignus malis. Cf. IV, 25. V, 9. VIII, 52. 55 IX, 4.

2) Rec. VIII, 52. 55. (Gehört dem jüngeren Theile der Recognitionen an).

3) Rec. III, 55: Paria quaedam ad tentationem praesenti huic seculo statuta sunt decem, secundum numerum decem plagarum, quae illatae sunt Aegypto.

4) Rec. III, 59: Ille, qui primus ex paribus venit, a malo est, qui secundus a bono.

5) Rec. III, 61.

6) Rec. I, 69: Duos Christi praedictos esse docuit adventus, unum

des ewigen Lohnes zielt die Aufforderung zur Gerechtigkeit ab, welche der praktische Ausgangspunkt für den vorliegenden Lehrbegriff war [1]), und die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes ist die feste Voraussetzung für die der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung zur Seligkeit und Unseligkeit [2]).

Nach Darlegung dieser theoretischen Seite des Lehrbegriffs der Recognitionen nehmen wir die Frage wieder auf, wie diese Schrift den praktischen Inhalt des mit dem Gesetze identischen Christenthumes darstellt, was ihr gemäß der Inhalt des Gesetzes ist, und wie sie das Verhältniß zwischen den geborenen Juden und geborenen Heiden geordnet wissen will. Der Inhalt des Gesetzes sind die zehn Gebote, welche Moses auf dem Sinai empfing [3]). Dagegen ist das Opferinstitut nur eine vorübergehende Maaßregel des Moses. Weil nämlich die Israeliten in ägyptischen Opferdienst zurückfielen, so fand es Moses zweckmäßig, diese falsche Richtung vorläufig dadurch zu beschränken, daß er den Opferdienst auf den wahren Gott hinlenkte, indem er es einer späteren Zeit vorbehielt, denselben wiederum gänzlich aufzuheben [4]). In diesem Sinne verordnete er auch, daß nur

---

humilitatis, quem adimplevit, alium gloriae, qui speratur implendus, cum veniet dare regnum credentibus in se et servantibus omnia, quae praecepit. III, 26: Tunc istud quidem visibile coelum revolvetur ut liber, illud vero, quod est superius, apparebit, et animae beatorum corporibus suis redditae inducentur in lucem, impiorum vero animae pro immundis actibus suis spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inextinguibilis mergentur, per seculum expensurae supplicium.

1) Rec. II, 20: Primum est omnium, iustitiam dei regnumque inquirere, iustitiam quidem, ut recte agere doceamur, regnum vero, ut, quae sit merces posita laboris et patientiae, noverimus, in quo est bonis quidem aeternorum bonorum remuneratio, his autem, qui contra voluntatem dei egerint, pro uniuscuiusque gestis poenarum digna restitutio.

2) Rec. III, 41: Cum certum sit, deum iustum esse, necessarium et consequens est, aliud esse seculum, in quo unusquisque pro meritis recipiens iustitiam dei probet. Cf. V, 7.

3) Rec. I, 35: Lex traditur decem conscripta praeceptis, quorum primum et maximum fuit, ut ipsum solum colerent deum.

4) Rec. I, 36: Cum interim fidelis et prudens dispensator Moyses, pervidens, populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium idolis immolandi, nec posse de eis radicem huius mali excidi, immolare quidem eis concessit, sed deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodammodo partem vitii altius inoliti resecaret, aliam vero mediam per alium et ad aliud tempus reservavit emendandam.

an einem Orte geopfert werden dürfe, und daß eben auch diese Einrichtung als eine transitorische erkannt werde, dazu diente die wiederholte Verwüstung des heiligen Ortes [1]. Deßhalb war es schon eine Abweichung von dem einfachen Sinne des Gesetzgebers, daß man pro regia ambitione an dem allgemeinen Orte des Gebetes einen Tempel errichtete [2]. Christus, der von Moses verheißene Prophet war es nun, welcher das Opferinstitut aufhob, an dessen Stelle aber die Taufe als Mittel der Sündenvergebung setzte und damit das, was den mosaischen Einrichtungen fehlte, ergänzte [3]. Diese von Jesus eingeführte Reform, welche also nicht gegen einen Theil des göttlichen Gesetzes, sondern nur gegen transitorische Bestimmungen des Moses gerichtet war, ist freilich unmittelbar nur zur Anwendung auf das jüdische Volk bestimmt gewesen. Weil aber dasselbe sich im Unglauben gegen Jesus verstockte, so ergeht die Aufforderung, in sein Reich einzutreten, an die Heiden, damit die bestimmte Anzahl der Erben Abraham's vollgemacht werde. Darin erfüllt sich denn auch die Weissagung, daß der wahre Prophet die exspectatio gentium sein würde [4].

Wenn also die Richtung der Recognitionen auch auf Heiden berechnet ist, so fragt es sich, wie deren Verhältniß zu den Juden, und namentlich wie das national-religiöse Kennzeichen der letzteren, die Beschneidung, beurtheilt wird. Von den zum Christenthume übertretenden Heiden wird nämlich ausdrücklich die Beschneidung nicht gefordert [5]. In Beziehung auf die Judenchristen wird aber nichts über deren Verpflichtung zur Beschneidung,

---

1) Rec. I, 37.

2) Rec. I, 38. Dieselbe Beurtheilung findet der Tempelbau in der Rede des Stephanus (Act. 7, 46 ff.). Vgl. Baur, Paulus S. 46 ff.

3) Rec. I, 39: Ut tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus, impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato eius nomine solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes, in immortalitate durarent.

4) Rec. I, 42. 50. V, 11.

5) Rec. V, 34. S. oben S. 118.

oder Befreiung von derselben ausgesprochen. Darum folgt aber aus der zuletzt angeführten Stelle gar nicht, daß die Beschneidung überhaupt auch für die Juden als abgeschafft angesehen wird. Nur darum wird in den Recognitionen die Verpflichtung der Judenchristen zur Beschneidung nicht ausgesprochen, weil die späteren Bücher auf die Heiden berechnet sind, die drei ersten aber, welche den Verkehr des Petrus mit einem rein jüdischen Publikum schildern [1]), die Verpflichtung desselben zur Beschneidung einfach voraussetzen. Wenn die Recognitionen überhaupt gegen die Beschneidung gesinnt wären, so dürfte man kein Stillschweigen über diesen Punkt erwarten, jedenfalls widerspricht aber jener Annahme eine Stelle, in welcher der Beschneidung ein hoher Werth beigelegt wird [2]), und die Bestimmung der zu den Kerygmen gehörigen διαμαρτυρία, daß diese Schrift nur einem solchen mitgetheilt werden solle, welcher neben andern Eigenschaften auch ἐμπερίτομος sei. Man würde die Recognitionen ganz falsch verstehen, wenn man die von ihnen vertretene Abschaffung des Opferinstitutes auf das ganze Ceremonialgesetz ausdehnte. Daß dies nicht der Fall ist, sondern daß z. B. die Reinigkeitsverordnungen unverändert fortbestehen sollen, geht daraus hervor, daß die geborenen Heiden bei ihrem Uebertritt zum Christenthume auf solche verpflichtet werden [3]). In der Behandlung der Heidenchristen folgen eben die Recognitionen den im Aposteldekret ausgesprochenen Grundsätzen des milderen Judenchristenthumes, welche wir gerade mit Hülfe dieser Schrift auf die Bedingungen des Proselytenthums des Thores reducirt haben [4]). Zu diesen besonderen Observanzen kommt nun

---

1) S. oben S. 177.

2) Rec. I, 33: Inde (von den Nachkommen Abraham's) et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicere ac purioris observantiae esse quam ceteri, licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterent argumentum et indicium castitatis. Cf. VIII, 53.

3) Darum wird auch in der Religionsgeschichte besonders hervorgehoben, wann die Menschen das Gebot empfangen hätten, ne sanguinem degustarent (Rec. I, 30).

4) S. oben S. 117 f. Auf das Verbot der πορνεία beziehen sich VI, 10. 12; IX, 29. Die drei anderen Punkte sind aufgeführt IV. 36: Quae animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est, immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est.

noch die Empfehlung häufiger Waschungen, welchen sich auch die Ebjoniten des Epiphanius nach dem in den Recognitionen erwähnten Beispiele des Petrus unterwarfen [1]). Auf die Taufe, welche für die Judenchristen an die Stelle der Opfer getreten ist, also für diese die Beschneidung nicht ausschließt, wird in Beziehung auf die Heiden ein bedeutendes Gewicht gelegt. Sie allein kann die Flammen des künftigen Gerichtes auslöschen, weil mit dem Wasser von Anfang an der Geist Gottes verbunden war [2]). Die Taufe ist sowohl dem Gerechten, als dem Ungerechten nothwendig, für jenen zur Vollendung und Wiedergeburt, für diesen zur Vergebung der Sünden. Wer etwa im erfolgreichen Streben nach der Gerechtigkeit die Taufe verschmäht, verletzt dadurch den Willen Gottes, der den Empfang der Taufe allen seinen Verehrern geboten hat [3]). Die Taufe verpflichtet nun aber zur Erfüllung des Gesetzes durch gute Werke, so daß, wer anstatt dessen die Taufe durch Sünden verletzt, der Verdammung anheimfällt [4]). Zu diesen

---

1) Rec. VI, 11: Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere. Epiphanius haer. 30, 15 cf. Rec. V, 36. Diese Waschungen werden in den Recognitionen ausdrücklich von der Taufe (VI, 8) unterschieden. Es ist deßhalb ein starker und verwirrender Irrthum von Hilgenfeld, wenn er (S. 68) diese Sitte der Ebjoniten als Bestätigung der Vermuthung ansieht, daß die Taufe, welche die wiederholten Opfer ersetzen soll, selbst als wiederholter Akt in den Recognitionen gemeint sei. Wenn noch irgend ein Zweifel an der Unrichtigkeit dieser Vermuthung im Angesicht von anderen Stellen (I, 55; III, 75) möglich wäre, so muß er vor der Vergleichung von VI, 8 und 11 verschwinden. Die generatio per baptismum, welche der nativitas hominum carnalis gegenübergestellt wird (III, 75), kann auch, wie diese, nur als ein einmaliger Akt gedacht sein.

2) Rec. VI, 9; VIII, 26.

3) Rec. VI, 8. 9.

4) Rec. VI, 10: Cum regeneratus fueris per aquam, ex operibus bonis ostende in te similitudinem eius, qui te genuit, patris. IV, 35: Gratiam baptismi qui fuerit consecutus tanquam vestimentum mundum, cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis, observare debet, ne peccato aliqua ex parte maculetur, et ob hoc tanquam indignus et reprobus abjiciatur. — Die Taufe wird nach I, 39 invocato Christi nomine, nach III, 67. IV, 32. VI, 9. VII, 29 invocato trinae beatitudinis nomine vollzogen. Wenn nun auch die Erwähnungen der Trinität I, 63 69; III, 1 ohne allen Zweifel späte Interpolationen sind, so darf man an der Echtheit der Tauffermel mit Hilgenfeld (S. 80. 91. 243) schwerlich zweifeln. Sein Grund, daß doch Christus nach dem clementinischen Lehrbegriff nicht auf eine Linie mit dem Vater und Geist gestellt werden könne, trifft nicht den erhöhten Christus, auf dessen Namen neben Vater und Geist die Taufe geschah.

Sünden gehören nach IV, 36 nicht nur die gewöhnlich so genannten Todsünden, sondern auch Häresie und die Uebertretung der Proselytengesetze.

Indem wir nun zu einer vergleichenden Beurtheilung der in den Recognitionen vorliegenden Form des Judenchristenthumes und ihrer Stellung zur Zeit übergehen, müssen wir zuerst die Meinung von Hilgenfeld ablehnen, daß die Bedingungen, welche den geborenen Heiden in den Recognitionen gestellt werden, als neue, bisher nicht übliche Concessionen anzusehen seien [1]. Wir wissen, daß schon die Urapostel die Beschneidung von den Heiden nicht verlangt haben, sondern nur die Beobachtung der Proselytengesetze, und somit ist der Standpunkt der Recognitionen kein anderer, als der des milderen Judenchristenthums, welches von Anfang an, sobald das Verhältniß der geborenen Heiden zum Judenchristenthum zur Sprache kam, sich den Ansprüchen der strengen Judenchristen gegenüberstellte. Auch das ist ein Mißverständniß, wenn Hilgenfeld a. a. O. meint, in den drei ersten Büchern gelte die Taufe als Ersatz der Opfer, in den folgenden aber als Ersatz der Beschneidung, und daraus schon innerhalb dieser Bücher eine Entwickelung des Partheistandpunktes nachweisen will. Es ist gar nicht gesagt, daß die Taufe, sei es blos für die Heiden, oder im Allgemeinen, an die Stelle der Beschneidung treten solle. Wenn sie vielmehr auch im sechsten Buche als Mittel der Sündenvergebung bezeichnet wird, so folgt daraus, daß sie auch für die geborenen Heiden als Ersatz für das gelten solle, was die aufgehobenen jüdischen Opfer angestrebt haben, während die Beschneidung für ein Mittel der Sündenvergebung weder direkt noch indirekt ausgegeben wird. Dieser Ritus ist vielmehr nur Privilegium der Juden, und wird den Heiden darum nicht zugemuthet, weil dieselben als Proselyten des Thores anerkannt werden. Ebenso aber, wie diese sich der Taufe unterwerfen müssen, müssen es auch die geborenen und zur Beschneidung verpflichteten Juden. So stimmt die Anschauung des Verhältnisses

---

1) A. a. O. S. 170.

der geborenen Juden und Heiden im Christenthume in den verschiedenen Theilen der Schrift mit sich vollständig überein.

Von den übrigen Punkten des Lehrbegriffs verdient die Idee von der Aufhebung der Opfer und die Christologie besondere Aufmerksamkeit, weil in diesen Punkten ein Streben nach Universalismus uns entgegentritt, welcher sonst dem Judenchristenthum fremd zu sein scheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der Einrichtung und Vernichtung der Opfer in den Recognitionen durch die faktische Vernichtung derselben, durch die Zerstörung des Tempels motivirt war, auf welche, natürlich in Form einer Weissagung mehrfach verwiesen wird [1]). Weil nämlich die Opfer faktisch aufgehört hatten, so konnten sie nicht als ewiger Bestandtheil des göttlichen Gesetzes, sondern nur als transitorische Maaßregel des Moses angesehen werden. Denn da Jesus die Ewigkeit des Gesetzes gelehrt hatte, so mußte er das Opferinstitut ausdrücklich ausgenommen und die Aufhebung desselben verordnet haben, was ihm auch in einem Satze des unter den späteren Ebjoniten gangbaren Hebräerevangeliums in den Mund gelegt wird [2]). Was uns also als Bruch mit dem historischen Mosaismus erscheint, war nach der Absicht der den Recognitionen entsprechenden judenchristlichen Parthei nicht der Fall, vielmehr stand sie in der Ansicht, den rein historischen Mosaismus festzuhalten. Andererseits erkennen wir aber in manchen Punkten ein Streben über den historischen Mosaismus hinaus nach einer Urreligion, indem z. B. ausdrücklich auf die erste Ertheilung des Verbots, Blut zu essen, aufmerksam gemacht (I, 30), und die Mittheilung der wahren Religion an Abraham durch den wahren Propheten mit einer gewissen Bedeutung erwähnt wird (I, 33), nicht zu vergessen des Umstandes, daß die wahre Religion von Adam bis zum Uebergange der Menschen in die Sünde geherrscht haben soll.

1) Rec. I, 64: Quia vos non vultis agnoscere, emensum esse iam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto et tunc gentibus evangelium praedicabitur. Cf. I, 39.

2) Rec. I, 39. Epiph. haer. 30, 6: *Τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει· ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.*

Allein dies Streben nach der über Moses hinausliegenden Urreligion steht nicht, wie bei Paulus, im Gegensatze gegen den Mosaismus, sondern ist mit dem, was die Recognitionen für mosaisch halten, nämlich mit dem Gesetze und der geheimen Tradition identisch. Nach der Lehre des Paulus hat das Christenthum Uebereinstimmung mit der Urzeit, weil es die Erfüllung der dem Abraham vor seiner Unterwerfung unter das Gesetz und die Beschneidung ertheilten Verheißung ist, nach den Recognitionen ist das Christenthum mit der Urreligion identisch, weil das eine, wie die andere mit dem mosaischen Gesetze wesentlich identisch ist. So bleibt die Schranke zwischen den beiden divergirenden Richtungen trotz der scheinbaren Annäherung. Eine andere wichtige Folgerung müssen wir aber aus dem angegebenen Charakter des Judenchristenthums in den Recognitionen ziehen, nämlich daß das Schicksal Jerusalems und des Tempels keinesweges eine so tief eingreifende Wirkung auf das Judenchristenthum ausgeübt haben kann, als von Manchen vermuthet wird. Am entschiedensten ist diese Ansicht von Rothe dahin ausgesprochen worden, daß, wenn doch die Judenchristen die Zerstörung Jerusalems als göttliche Strafe angesehen hätten, sie darum auch auf allen Zusammenhang mit den noch fortbestehenden alttestamentlichen Instituten hätten verzichten müssen, und in die vom Mosaismus unabhängige Gemeinschaft der katholischen Kirche in überwiegender Anzahl eingetreten wären [1]). Diese Ansicht wird durch die Recognitionen thatsächlich widerlegt. Sie zeigen, daß die Judenchristen nach der Zerstörung des Tempels zwar das Opferinstitut aufgaben, aber übrigens fest an dem Mosaismus und den Consequenzen festhielten, welche sich aus demselben für das Verhältniß der Heidenchristen und Judenchristen ergaben. Dem Paulus namentlich und seiner Lehre wurde das Judenchristenthum wegen des Schicksals ihres Volkes um nichts geneigter, sondern der Haß that sich darin Genüge, ihn als Gegner des Gesetzes und des Christenthumes, demnach als Verfolger auch des letzteren zu zeichnen, ohne von seiner Bekehrung zum Glauben an Jesus Notiz zu nehmen (I, 70. 71).

---

1) Anfänge der chr. K. S. 340 ff.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt aber in der Ersetzung der Opfer durch die Taufe, deren Gebot Jesu ebenso in den Mund gelegt wird, wie die Aufhebung der Opfer [1]. Nämlich nach einer Anschauung, welche dem Paulus (Phil. 4, 8), dem Hebräerbrief (13, 15. 16), dem ersten Petrusbrief (2, 5), dem Brief des Jacobus (1, 27), der Apokalypse (5, 8) einerseits, und dem Judenthum nach der Zerstörung Jerusalems andererseits gemeinsam ist, wird Gebet und Almosen als Ersatz oder Surrogat des unmöglich gemachten Tempelcultus dargestellt. Indem nun die Recognitionen die Taufe an dessen Stelle setzen, entfernen sie sich gleich sehr von den möglichen Parallelen aus dem christlichen, wie aus dem jüdischen Anschauungskreise. Zur Erkärung dieses Umstandes bedürfen wir also eines Gedankens, welcher zwischen der Idee der Opfer als Mittels der Sündenvergebung und dem Institut der Taufe die Verbindung herstellt. Dieser Gedanke kann nur die paulinische Idee sein, daß die Taufe das Symbol des Todes Jesu ist, und in ihr die durch jenen bewirkte Sündenvergebung auf den Einzelnen übertragen wird (Röm. 6, 3—6). Den Recognitionen ist auch, trotz dem, daß sie Jesus sonst ausschließlich als Propheten und Lehrer darstellen, die Anwendung der Opferidee auf ihn und die Bezeichnung desselben als Hoherpriester im Sinne des Hebräerbriefes nicht fremd [2]) und aus diesem Grunde müssen wir

1) Rec. VI, 9: Cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Dieser Ausspruch, welcher in einfacherer Gestalt bei Justin Apol. I, 61 (*ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) und in ausführlicherer in den Homil. XI, 26 (*ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) vorkommt, kann nicht aus dem Ev. Joh. 3, 5 entlehnt sein (vgl. Zeller, theol. Jahrb. 4. Bd. S. 613; 6. Bd. S. 151). Vielmehr muß er ebenso, wie der von Epiph. mitgetheilte Ausspruch über die Opfer dem Hebräerevangelium angehören, welches nach der in den Recognitionen ausgeprägten Richtung gearbeitet gewesen sein muß. Ebendarauf führt das Citat Hom. III, 53: *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος κ. τ. λ.* Um diese Weissagung dreht sich ja die clementinische Anschauung vom Amte Christi, sie ist ihm deßhalb selbst in den Mund gelegt.

2) Rec. I, 51: Hunc deus destinavit in fine mundi, quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium. 48: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est. Iesus namque est, qui ignem illum, quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam.

es um so wahrscheinlicher finden, daß ihre Anschauung von der Taufe eigentlich paulinischen Ursprungs ist.

Während also in diesem Punkte eine Einwirkung der paulinischen Anschauung auf das Judenchristenthum nicht zu umgehen ist, was jedoch nicht auffallen kann, da wir an der Apokalypse und dem Briefe des Jacobus Aehnliches erfahren haben, ist die Christologie der Recognitionen für den judenchristlichen Standpunkt der Schrift im Gegensatze zu Paulus charakteristisch. Freilich darf man sich nicht über die Vorstellung der Präexistenz in einer judenchristlichen Schrift wundern. Denn es ist eben ein großer Irrthum, daß die Präexistenzlehre nur ein Merkmal des Paulinismus und dem Judenchristenthum nur die sogenannte ebjonitische Christologie, die Vorstellung von dem Menschen, auf den der Geist Gottes herabkam, eigen sein soll. Die Idee vom Adam-Christus, welche die Recognitionen vortragen, und deren Anerkennung unter den späteren Ebjoniten, freilich neben anderen Lehrformen, Epiphanius bezeugt [1]), ist gleich sehr jener niedrigeren Christologie, wie der paulinischen entgegengesetzt, und bewahrt gerade im Gegensatze gegen die letztere den judenchristlichen Typus. Obgleich nämlich Paulus Christum ebenfalls als Adam bezeichnet, so folgt aus dem Gegensatze zwischen der Epoche der Sünde und des Gesetzes und der Epoche des christlichen Heiles, daß er auch den schärfsten Gegensatz zwischen Adam, dem Anfänger der Sünde und

---

1) Epiph. haer. 30, 3: *Τινὲς ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας [ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι.] ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα. πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις, καὶ ἐσταύρωθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν* Die Vergleichung mit den Recognitionen lehrt, daß die eingeklammerten Worte, welche eine angelologische Christologie aussprechen, den Zusammenhang der letzten Sätze mit dem ersten unterbrechen, und daß die letzteren Sätze nicht als Fortsetzung des eingeklammerten anzusehen sind. Die Abweichungen dieser Darstellung von der der Recognitionen beschränken sich darauf, daß der Christus den Patriarchen leiblich erschienen sei, und daß er bei seinem letzten Auftreten den Leib des Adam wieder angenommen habe; und sind also durchaus nicht wesentlich.

Christus, dem ἔσχατος Ἀδάμ, als Anfänger des Heiles annahm: Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ [1]. Der tiefere Grund dieser Auffassung, welche einen absoluten Bruch in der Geschichte der Menschen festsetzt, und eine Continuität, geschweige Identität zwischen Adam und Christus unmöglich gestatten kann, ist die paulinische Ansicht vom Sündenfalle und der Macht der Sünde. Die entgegengesetzte Anschauung der Recognitionen wurzelt dagegen durchaus in der judenchristlichen Grundlage, der Continuität und Identität des Christenthumes und des Gesetzes; diese aber setzt eine viel mildere Ansicht von der Sünde und namentlich die Anerkennung der unverletzten Elasticität der menschlichen Freiheit voraus. Zwar kommt wohl einmal ein Anklang an die Knechtschaft unter der Sünde vor [2], aber eben der angeführte Satz stimmt doch mit denen überein, welche den Menschen, die bisher unter der Sünde gelebt haben, die volle Freiheit der Wahl zugestehen, ob sie in ihr verharren oder zum Christenthume sich bekehren wollen [3]. Wenn also die Sünde nicht entschieden als Macht über den Menschen [4], sondern als Reihe einzelner Akte aufgefaßt wurde, und das Christenthum in Continuität mit dem Gesetze gedacht wurde, wenn ferner ein Trieb vorhanden war, den historischen Ursprung des Gesetzes über Moses hinauszudatiren, so war zwar damit keine zwingende Nothwendigkeit gegeben, aber auch jedes Hinderniß entfernt, daß die Spekulation die Personen Christi und Adam's in eine verschmolz. Eine absolute Nothwendigkeit dieses Ziels kann natürlich um so weniger bewiesen werden, als das Judenchristenthum verschiedene Formen der Christologie, auch der höheren, in sich aufgenommen hat. Aber die Möglichkeit zu dieser

---

1) 1. Cor. 15, 45. 47. Es erinnert ganz an die clementinische Syzygieenlehre, wenn es V. 36 heißt: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν· ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

2) Rec. V, 9: Qui permanet in malo et *servus* est mali, non potest effici portio boni, donec permanet in malo.

3) Rec. IV, 19; V, 5. S. oben S. 203.

4) Charakteristisch ist auch, daß die Sünde in ihrer ersten Epoche durch Gewalt und Ueberredung soll verbreitet worden sein. Rec. I, 29.

Form konnte nur das Judenchristenthum, nicht aber der Paulinismus gewähren. Der Punkt, in welchem die christologischen Formen beider Richtungen sich berühren, nämlich die Vergleichung Christi mit Adam überhaupt, liegt ohne allen Zweifel in jüdischen Theologumenen, welche zu verfolgen jedoch nicht unsere Aufgabe ist [1].

C. Der Lehrbegriff der Homilieen.

Während die Richtung der Recognitionen sich lediglich abwehrend gegen die Gnosis verhielt, indem sie alle Erkenntniß dem Zwecke unterordneten, daß man die Gerechtigkeit Gottes und den Eintritt in sein Reich erlange, mit welchem dann die Anschauung aller Geheimnisse gegeben wäre, nach welchen die Erkenntniß streben könne, [2] so macht der Verfasser der Homilieen gleich von vorn herein die Erreichung der ewigen Lebensgüter abhängig von der Erkenntniß der Dinge, wie sie sind, und stellt demnach den wahren Propheten, der in den Recognitionen seine Bedeutung als Wegweiser zur göttlichen Gerechtigkeit hatte, als den Führer zu jener theoretischen Erkenntniß dar [3]. Der wahre Prophet wird ganz, wie in den Recognitionen, als der Besitzer alles Wissens, und namentlich des Vorherwissens geschildert, an welchem er zuverlässig als wahrer Prophet kenntlich ist [4]. Mit diesen Sätzen führt sich aber das System der Homilieen absichtlich als ein g n o s t i s c h e s ein. Der Grundsatz der Lehre des wahren Propheten, der also als der Inbegriff der wahren Erkenntniß anzusehen sein soll, entfernt sich jedoch nicht nur von dem Charakter der gnostischen Systeme auf

1) Vgl. G f r ö r e r, Jahrhundert des Heils, 2. Band S. 413 ff. H i l g e n f e l d a. a. O. S. 96. S. unten S. 221, Anm. 1.

2) Rec. II, 20—22. S. oben S. 196. 205.

3) Hom. II, 5: *Τὸ πάντων μακαριώτατον, εἴτε αἴδιός ἐστιν ζωὴ, ἢ παράμονος ὑγιεία, ἢ τέλειος νοῦς, ἢ φῶς ἢ χαρὰ, ἢ ἀφθαρσία, ἢ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει ὑπερέχον ὑπάρχει καλὸν ἢ ὑπάρξαι δύναται, τοῦτο οὐκ ἄλλως ἔστιν αὐτὸ κτήσασθαι, μ ὴ π ρ ό τ ε ρ ο ν γ ν ό ν τ α τ ὰ ὄ ν τ α ὡ ς ἔ σ τ ι ν. τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ.*

4) Hom. II, 6—11. cf. Rec. I, 21. VIII, 60.

das weiteste, sondern beweist ausdrücklich eine Umbiegung des rein theoretischen Interesses zu einer praktischen Tendenz. Er lautet: ἔστι δὲ αὐτοῦ (des wahren Propheten) τό τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς θεός, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ (Hom. II, 12). Das Interesse an der Gerechtigkeit Gottes und der Vergeltung hängt auf das engste mit der Anerkennung des Gesetzes zusammen, und ist das Hauptelement der durchaus nicht gnostischen Anschauung der Recognitionen (II, 20; III, 40. 41.). Außerdem entspricht der von den Homilieen absichtlich festgehaltene Monotheismus den übrigen Formen, in welchen die Gnosis auftritt, so wenig, daß ihr System nicht in eine Reihe mit den übrigen gnostischen Systemen gestellt werden kann. Schliemann [1]) hat ganz Recht darin, daß die Trennung des Demiurgen vom höchsten Gotte das ausschließliche Merkmal der gnostischen Systeme sei, und daß darum, weil dies Moment in der Lehre der Homilieen ausgeschlossen ist, dieselben nicht mit den gnostischen Systemen zusammengestellt werden dürfen. Zwar hat Baur die entgegengesetzte, in seinem Werke über die Gnosis durchgeführte Ansicht dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß die Homilieen, wenn sie auch nicht den Weltschöpfer von Gott unterschieden, doch den Teufel als Weltbeherrscher zu dem Einen Gott in dasselbe Verhältniß setzten, wie die anderen Gnostiker den Demiurgen zum höchsten Gott, und da doch in beiden Formen eine gleiche Anschauung des Verhältnisses der Welt zu Gott ausgedrückt sei, hat er gefolgert, daß die Idee der völligen Unangemessenheit der Welt zu Gott, auch bei der Verschiedenheit ihrer Einkleidung einerseits in den Begriff des Demiurgen, andererseits in den Begriff des Teufels, für die Feststellung des gnostischen Charakters eines Systems entscheidend sei [2]). Die Richtigkeit dieses Raisonnements müssen wir bestreiten. Wenn blos die Idee des Teufels als Weltbeherrschers den gnostischen Charakter eines Systems constituirte, so müßten unter dem Begriff der Gnosis noch viel mehr

---

1) A. a. O. S. 539 ff.

2) Theol. Jahrb. 1844 S. 581 ff.

Gestaltungen der christlichen Lehre befaßt werden; ja fast kein Literaturprodukt der beiden ersten Jahrhunderte könnte sich dem entziehen, da jene Idee vom Teufel als dem Beherrscher dieser Welt überall durchgeht. Andererseits müssen wir behaupten, daß, wenn die Homilieen in die Entwickelungsreihe der Gnosis gehören, auch die Lehre des alexandrinischen Clemens in dieselbe hineingestellt werden muß. Wenn aber doch Baur selbst dessen Lehre vielmehr nur als Gegensatz gegen die gnostischen Systeme auffaßt, so gehören die Homilieen ebenfalls an der Seite des Clemens vorzugsweise zu der antignostischen Richtung, welche freilich bis auf einen gewissen Grad gnostische Elemente in sich aufgenommen hat. Was für die Trennung dieser beiden theologischen Formen von der Gnosis entscheidet, ist die Erhaltung der praktischen Substanz des Christenthums, welche die Homilieen als Judenchristenthum, Clemens als katholisches Christenthum darstellt, während die gnostischen Systeme die praktische Seite des Christenthums ganz aufgezehrt haben. Das gnostische Element ist bei beiden nicht frei und selbständig, sondern durch die Voraussetzung der praktischen Substanz des Christenthums und durch den Zweck, diese sicherzustellen, gebunden, andererseits ist die Aufnahme des gnostischen Elementes bei jener Voraussetzung und jenem Zwecke notorisch durch polemische Rücksichten veranlaßt. Deßhalb dürfen wir die Homilieen und den Clemens nicht als Repräsentanten der judenchristlichen und der katholischen Gnosis mit der häretischen zusammen unter den Begriff der Gnosis subsumiren, sondern wir können sie nur als Repräsentanten des gnostischen Judenchristenthums und des gnostischen Katholicismus der Gnosis gegenüberstellen [1]). Das gnostische Element in den Homilieen, welches unzweifelhaft nur als Rückwirkung des Dualismus Marcion's anzusehen ist [2]), zeigt sich darin, daß der Dualismus, den Marcion zwischen dem alten und dem neuen Testamente feststellte, von den Homilieen in dem alten

1) Im Wesentlichen ist Hilgenfeld a. a. O. S. 296 ff. hiemit einverstanden.

2) Ueber die Darstellung des Magier Simon als Vertreter der Lehre Marcion's vgl. Baur, Gnosis, S. 314 ff. Vgl. Hom. III, 38. XVII, 11. XVIII, 1.

Testamente selbst nachgewiesen wurde. In diesem Interesse wurde die Syzygieentheorie, welche in den Recognitionen im Dienste einer durchaus nicht gnostischen Anschauung stand, zu einem kosmischen Gesetze erweitert und als Grundlage der Erklärung des Bösen gebraucht. Allein so wenig der Dualismus in dieser Form den Monotheismus aufhebt, ebensowenig wird durch jene kosmische Begründung des Bösen der ethische Faktor der Freiheit ausgeschlossen. Vielmehr klingt an den entscheidenden Punkten der in den Recognitionen ausgesprochene ethische Grundgedanke deutlich durch. Alle übrigen Punkte, in welchen sich die Homilieen von den Recognitionen entfernen, sind nicht gnostischer Natur, und das Maaß der Abweichung in diesen Punkten ist überhaupt viel geringer, als man bei der bisher geltenden literarisch-kritischen Ansicht über beide Schriften angenommen hat.

Nämlich gleich der erste Punkt des Systems, der Gottesbegriff, entfernt sich gar nicht von dem in den Recognitionen aufgestellten. Die Anwendung des Gesetzes der Syzygie auf das Verhältniß Gottes zur Sophia, welche *κατ' ἔκτασιν* mit ihm zusammen Dyas ist, *κατὰ συστολὴν* aber Monas, stimmt bis auf den Ausdruck hinab mit der Anschauung der Recognitionen überein [1]). Aber dies Gesetz wird nun ebenfalls auf die Elemente der Welt angewendet, deren ursprüngliche Einheit Gott vierfach und in zwei Gegensätze, in das Warme und Kalte und in das Feuchte und Trockene spaltete [2]). Demnach hat er auch alle übrigen Schöpfungen in Gegensätzen geordnet; während aber ursprünglich in den Paaren das Bessere dem Geringeren voranging, ist seit der Erschaffung des Menschen die Ordnung umgekehrt worden,

1) Hom. XVI, 12: *Εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον, τῇ δὲ σοφίᾳ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν. ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.* Rec. VI, 7: Spiritus dei, quasi ipsa conditoris *manus* lucem separavit a tenebris. 8. Per unigenitum aqua ex initio facta est, unigeniti vero omnipotens deus caput est (Cf. 1 Cor. 11, 3: *κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνήρ.*)

2) Hom. III, 33: *Τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν.* XIX, 12: *ἐνδέχεται αὐτὸν προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.* 13: *ἔφαμεν ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας.*

so daß immer das Geringe und Schlechte dem Großen und Guten vorangeht [1]). Die angeführte Stelle weist deutlich genug darauf hin, daß diese spätere Einrichtung des Menschen wegen, und zwar zur Bewährung seiner Freiheit gemacht worden ist [2]), und damit ist jede Vorstellung von einer Hervorbringung des Bösen durch Gott abgelehnt. Um so mehr erhebt sich nun aber die Frage nach dem Ursprunge und Wesen des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen.

Da der Ausdruck *προβάλλειν* (Hom. XIX, 12. 13) darauf hinweist, daß der Verfasser der Homilieen die Stoffe zur Welt aus Gott emanirt denkt [3]), so können wir nicht umhin, eine die Entstehung des Menschen betreffende Aeußerung in demselben Sinne zu verstehen, daß auch er als aus Gott emanirt gedacht wird. Wenn nämlich der Mensch heißt *κυοφορηθεὶς ὑπὸ χειρῶν θεοῦ* (III, 17. 20), so lehnt sich zwar dieser Ausdruck offenbar an die Erzählung der Genesis an, daß Gott die Erde mit seinen Händen zum Menschen geformt habe, allein der Verbalbegriff des Gebärens zwingt den Ausleger, von der gewöhnlichen Anschauung des Bildens, Schaffens zur Anschauung der Emanation überzugehen, und der Begriff der Hände Gottes kann dieser Deutung um so weniger im Wege sein, als wir denselben schon in bildlicher

---

1) Hom. II, 15: *Θεός, εἷς ὢν αὐτός, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς εἷς ὢν καὶ μόνος θεὸς ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον. μόνον δὲ ἐν τούτοις αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδειότητα ἔχοντα δίκαιον ἢ ἄδικον γενέσθαι. ᾧ καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα, ἀλλ' ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ ἐσόμενος ἀΐδιος, πρώτη, ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. οὕτως καὶ τοὺς τῆς προφητείας ἡγεμόνας διέταξεν. ἐπεὶ γὰρ ὁ παρὼν κόσμος θῆλύς ἐστιν, ὡς μήτηρ τέκνων τίκτων ψυχάς, ὁ ἐσόμενος αἰὼν ἄῤῥην ἐστίν, ὡς πατὴρ ἀποδεχόμενος τὰ αὐτοῦ τέκνα· διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως, ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ἀνθρώπων τὴν γνῶσιν ἔχοντες, ἐπέρχονται.* Cf. Rec. VIII, 52. 53.

2) Hom. II, 38. cf. Rec. III, 55.

3) Wenn Gott (Hom. III, 32) *ὁ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησάμενος* ist, so lehrt die angefügte Deutung, *οὐρανὸν δημιουργήσας, γῆν πιλώσας, θάλασσαν προορίσας*, daß hier nicht von einer Schöpfung aus Nichts im Gegensatze gegen Emanation, sondern nur von der Bearbeitung der aus Gott emanirten Materie die Rede ist. Dies gegen Schliemann S. 154.

Bedeutung auf Gott angewandt gefunden haben. Auf dasselbe Resultat führt auch die nähere Betrachtung der Lehre von der göttlichen *εἰκών* und *μορφή*. Wiederholt wird behauptet, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, oder genauer, daß der Körper des Menschen das Ebenbild Gottes trage, der ja selbst von einem Lichtleibe umgeben gedacht wird [1]). Dieser Wechsel der Ausdrücke ist nun sehr absichtlich. Nämlich das Bild Gottes wird sehr bestimmt von dem Fleische des Menschen unterschieden, an welchem es erscheint, so daß die Vernichtung des Leibes keineswegs die Vernichtung des göttlichen Ebenbildes einschließt, vielmehr ausschließt. Wenn nämlich der Mensch die Unsterblichkeit durch Sünde verscherzt, so zieht sich das göttliche Ebenbild, das ist die innere Idee der Gestalt aus dem Leibe zurück und überliefert ihn der Vergänglichkeit [2]). Wenn nun andererseits von dem Menschen, der das göttliche Ebenbild ist, gesagt wird, er sei in das Fleisch verändert [3]), so setzt dies voraus, daß der Mensch ursprünglich nur die Lichtgestalt hatte und noch keinen fleischlichen Leib, daß er ursprünglich Ebenbild Gottes war, und nicht blos sein Leib das göttliche Ebenbild trug. In dieser früheren Gestalt kann er aber nur als Emanation aus Gott gedacht werden. Diese Lehre stimmt wiederum mit den Recognitionen überein, welche die interna species des ersten Menschen als älteres Wesen von ihm unterscheiden (I, 28), und welche davon reden, daß jene als initium omnium homo factus est (I, 45). Ja an einer dritten Stelle sprechen die Recognitionen, wenn auch verhüllt, aber doch deutlicher, als die Homilieen, die Emanation des ersten Menschen, als vorweltlichen, noch nicht mit Fleisch bekleideten Wesens aus. Dieser Gedanke, welchen wir oben absichtlich übergangen haben,

---

1) Hom. XVII, 7: *Τῇ αὐτοῦ μορφῇ ὡς ἐν μεγίστῃ σφραγῖδι τὸν ἄνθρωπον διετυπώσατο, ὅπως ἁπάντων ἄρχῃ καὶ κυριεύῃ καὶ πάντα αὐτῷ δουλεύῃ. — ἡ δὲ αὐτοῦ εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος.* XI, 4: *εἰκὼν θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, — εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.* X, 6: *ἔχετε αὐτοῦ ἐν μὲν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα.* III, 7: *αὐτοῦ τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.* XVI, 20.

2) Hom. XVI, 19: *Ἐπὰν ἀδικεῖν ἄρξηται, ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα φεύγει καὶ οὕτως τὸ σῶμα λύεται, ἵνα ἡ μορφὴ ἀφανὴς γένηται. ἡ μέντοι λύσις οὐ περὶ τὴν σφραγῖδα γίνεται, ἀλλὰ περὶ τὸ σφραγισθὲν σῶμα.*

3) Hom. XVII, 16: *Ὁ εἰς σάρκα τετραμμένος ἄνθρωπος.*

lautet: Erat semper et est et erit illud, a quo prima voluntas genita sempiternitate constat, et ex prima voluntate iterum voluntas. (Rec. I, 24.) Da die prima voluntas nach Cap. 27 unläugbar der heilige Geist ist, so kann unter der iterum voluntas, welche aus dem heiligen Geist emanirt ist, nichts Anderes verstanden werden, als die interna species des Menschen, welche nach der Erschaffung aller übrigen Geschöpfe durch Bekleidung mit dem Fleische als Adam auftrat. Wenn diese Lehre nicht deutlicher ausgesprochen ist, so daß sie uns erst nach Vergleichung der Andeutungen beider Schriften in voller Klarheit entgegentritt, so ist der Grund ohne Zweifel der, daß jene Idee absichtlich als Geheimlehre behandelt, und deßhalb nicht im Zusammenhange entwickelt, sondern nur in zerstreuten Hinweisungen angedeutet wurde [1]). Deßhalb kann es auch nicht auffallen, wenn die Beschreibung des wahren Propheten mitunter sich an die gewöhnliche Anschauungsweise anlehnt, wie z. B. daß der ersterschaffene Mensch den Hauch Gottes, als Kraft der Unsterblichkeit in die Seele aufgenommen habe. [2]). Denn aus anderen Stellen geht wiederum hervor, daß der göttliche Hauch und Geist nicht ein Accidens, sondern recht eigentlich die persönliche Substanz des ersten Menschen als des wahren Propheten ausmacht [3]).

Der erste Mensch ist nämlich der alles wissende wahre Prophet, der den ersten Beweis seiner prophetischen Kraft in der Benennung der Thiere, den zweiten in der Benennung seines Sohnes Abel, welche dessen Schicksale entsprach, ablegte, und deßhalb nicht erst die Erkenntniß durch den Genuß der Frucht zu er-

---

1) Diese Unterscheidung lehnt sich an die beiden Erzählungen der Genesis von der Erschaffung des Menschen an, welche schon Philo auf verschiedene Wesen, auf den himmlischen Urmenschen und den irdischen Menschen deutete. Vgl. de opif. mundi §. 46 (Mang. I, 32); Legis alleg. I, §. 12. 16. 29 (M. I, 49. 53. 62); Quod deterius potiori insidiari soleat §. 23 (M. I, 207); De plantatione §. 5. 11 (M. I, 332. 336); Quis rer. div. haeres §. 48 (M. I, 505). Hierauf beruht auch die Christologie des Paulus, und manche Elemente in den Systemen des Saturnin, der Ophiten und des Valentin.

2) Hom. III, 20: *Αὐτοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον τὴν πνοὴν ἔσχεν, ψυχῆς ἄῤῥητον περιβολὴν, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ.*

3) Hom. III, 13: *Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν* (der mit Adam identische Christus) *προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο.*

langen gebraucht hat [1]). Er war Herr aller Dinge und gab das ewige Gesetz, nach dem die Menschen zum Wohlgefallen Gottes leben sollten [2]). Er konnte nicht sündigen, und wer die Geschichte vom Sündenfalle Adam's anerkennt, schmäht das göttliche Ebenbild in ihm [3]). Deßhalb kann er auch nicht gestorben sein, weil er die Mitgift der Unsterblichkeit nicht verletzt hat, und eine Auflösung des Körpers nur dann eintritt, wenn das göttliche Ebenbild durch Sünde gezwungen wird, den Körper zu verlassen [4]). Direkt wird zwar nirgends der Tod Adam's in Abrede gestellt, aber die beiden angeführten Sätze genügen völlig, um die Unsterblichkeit Adam's, auch dem Leibe nach, als Geheimlehre errathen zu lassen. Wir müssen aber um so mehr auf der Richtigkeit dieser Ansicht bestehen, als das wiederholte Auftreten des wahren Propheten in der Geschichte, wie es die Homilieen darstellen, die Unsterblichkeit Adam's voraussetzt. Der wahre Prophet ist nicht allein Adam und Christus, sondern er durchläuft die Welt, indem er mit den wechselnden Namen auch die Gestalt ändert [5]). Nach Maaßgabe dieser geheimnißvollen Andeutung ist es die Ansicht des Verfassers der Homilieen, daß der wahre Prophet nicht, wie die Recognitionen es darstellen, nur den Heiligen der Urzeit sich

---

1) Hom. III, 21: *Οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης ἑκάστῳ ζώῳ κατ' ἀξίαν τῆς φύσεως, καθὼς ὁ πεποιηκὼς αὐτὸν, οἰκείως τέθεικεν τὰ ὀνόματα.* Cf. Cap. 26. 42. — Hom. VIII, 10: *τοῦ μόνου ἀγαθοῦ θεοῦ τὰ πάντα καλῶς πεποιηκότος, καὶ παραδεδωκότος τῷ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ γενομένῳ ἀνθρώπῳ, ὁ γεγονὼς τῆς τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν πνέων θειότητος, ἀληθὴς προφήτης ὢν καὶ εἰδὼς τὰ πάντα κ. τ. λ.*

2) Die Allherrschaft des ersten Menschen folgt aus den angeführten Stellen Hom. III, 21; XVII, 7. — Hom. VIII, 10: *τὴν πρὸς φιλίαν θεοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας, ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ μόνος καὶ πάντων θεὸς εὐφραίνεται, καὶ τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα ἐκφήνας νόμον αἰώνιον ὥρισεν ὅλοις.*

3) Hom. III, 17.

4) Hom. III, 20. XVI, 19. Schliemann (S. 177) ist sehr im Irrthum, wenn er aus Hom. III, 24: *ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται πρόφασις*, schließt, Adam's Tod sei Naturnothwendigkeit gewesen. War denn nach den Homilieen der wahre Prophet ein *ἄνθρωπος τυφλός*?!

5) Hom. III, 20: *Ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.*

offenbart [1]), sondern daß er selbst wiederholt als Mensch erschienen ist. Demnach müssen außer Adam und Christus auch Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, welche mit Adam als die *ἑπτὰ στῦλοι κόσμου* zusammengefaßt werden, als Erscheinungen desselben wahren Propheten angesehen werden [2]). Ebenso nun, wie in den Recognitionen die Aufnahme des nicht gestorbenen Henoch in den Himmel anerkannt, und in den Homilieen bei Gelegenheit von der *ἀνάληψις Μωϋσέως* die Rede ist [3]), müssen wir auch im Sinne des Verfassers eine Aufnahme Adam's in den Himmel ohne Tod voraussetzen. Von diesem Punkte aus können wir uns endlich auch gleich über die Menschwerdung des wahren Propheten in Christus orientiren. Daß eine natürliche Geburt desselben nicht angenommen werden kann, folgt leicht aus mancherlei Andeutungen [4]). Ebensowenig denkt der Verfasser der Homilieen an eine übernatürliche Erzeugung Christi in der Jungfrau Maria, weil er gegen die davidische Abstammung Christi nachdrücklich protestirt [5]). Da es nun ferner mißlich ist, die Ansicht der Recognitionen (I, 60), daß der Sohn Gottes einen jüdischen Leib annahm, ohne Weiteres auch auf die Homilieen zu übertragen, so bleibt nach dem Zusammenhange keine andere Ansicht mit größerer Wahrscheinlichkeit übrig, als diejenige, welche Epiphanius den Ebjoniten in den Mund legt, daß Christus in dem Leibe Adam's wieder erschienen sei [6]).

Die Eigenschaften der Ebenbildlichkeit Gottes, der Begabung mit dem göttlichen Hauche und die Unsterblichkeit sind es übrigens

---

1) Rec. II, 22: Verus propheta ab initio mundi per seculum currens festinat ad requiem. Cf. I, 33. 34. 52. II. 48.

2) Hom. XVIII, 13, 14. XVII, 4.

3) Rec. IV, 12; Hom. III, 47.

4) Hom. III, 17: *Τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως πνεῦμα εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δώῃ τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῷ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* da nun alle übrigen Propheten der weiblichen falschen Prophetie angehören, so schließt der Charakter der wahren Prophetie die natürliche Erzeugung aus. Ebendarauf führt auch die Bezeichnung des Jacobus als *λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* (Hom. XI, 35).

5) Hom. XVIII, 13.

6) Haer. 30, 3. S. oben S. 213.

nicht, welche den wahren Propheten über die Reihe der anderen Menschen erheben, sondern, wie er selbst seinen Nachkommen das Gesetz und die Anleitung zum rechten Leben mittheilte, so sind alle Menschen Träger des Ebenbildes und Hauches Gottes, so wie eigentlich unsterblicher Natur und aus Gott emanirt [1]). Um so mehr erhebt sich deßhalb wieder die Frage nach dem **Ursprunge der Sünde**. Diese Frage wird nun in der Beschreibung, welche von dem Wesen und der Entstehung des Teufels entworfen wird, nicht gelöst, da der gnostische Anlauf, der zur Ableitung des Teufels aus den Weltelementen genommen wird, durch die Festhaltung des Monotheismus so temperirt wird, daß im Begriffe des Teufels der Charakter des Absolutbösen vielmehr in Abrede gestellt werden muß. Der **Teufel** ist nämlich nach der Darstellung der Homilieen ein Wesen, welches durch die Mischung der aus Gott emanirten vier Weltelemente entstand, und welches die Tendenz hat, die Bösen zu vernichten. Dieser Vorgang hat so wenig gegen Gottes Willen stattgefunden, daß er allein die Mischung jener Elemente vornahm, aus welchen der Teufel hervorging; denn weder kann ein so bedeutendes Wesen zufällig entstehen, noch kann die Annahme gelten, daß Vorsteher des Bösen und Gegner Gottes wider seinen Willen entstanden seien [2]). Ebensosehr, als die Vernichtung des Bösen den Zwecken Gottes entspricht, ebensowenig tritt der Teufel absichtlich Gott entgegen, vielmehr liebt er Gott nicht minder, als Christus dies thut [3]), und seine Maaßregeln,

---

1) Hom. XVI, 19. XIII, 19: *Γνῶθι ἄνθρωπε, τίνος πνοὴν ἔχεις πρὸς τὸ ζῆν.* XVI, 16: *τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ προελθοῦσαι τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσὶ, θεοὶ δὲ οὐκ εἰσίν.*

2) Hom. XIX, 12: *Ἔφυ μὲν, ὡς πρῶτον ἁπλᾶ ὄντα καὶ ἀμιγῆ* (die Elemente) *πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἔχειν τὴν ὄρεξιν, προβληθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔξω κραθέντα γενέσθαι ζῶον, προαίρεσιν ἔχον ὀλοθρεῦσαι κακούς.* 13: *βουλῇ τοῦ συγκρίναντος συμβέβηκεν, ὡς ἠθέλησεν, ἡ τῶν κακῶν προαίρεσις. εἰ γὰρ παρὰ τὴν προαίρεσιν αὐτοῦ ἢ ἐξ ἄλλης τινος προφάσεως συμβεβήκει, οὐκ ἦν ἂν τῷ θεῷ τὸ τῆς κράσεως βέβαιον· μήπως αὐτοῦ μὴ βουλομένου ἡγεμόνες ἀεὶ κακίας συμβήσωνται προσπολεμοῦντες αὐτοῦ τοῖς βουλήμασιν. ἀλλὰ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἀδύνατον. οὐδὲν γὰρ ζῶν καὶ ταῦτα ἡγεμονικὸν ἐκ συμβεβηκότος γενέσθαι δύναται.*

3) Hom. XIX, 6: *Τὸν πονηρὸν οὐδεὶς κατειπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται.* III, 5: *ὁ πονηρὸς τοῦ ἀγαθοῦ τὸν θεὸν οὐκ ἔλαττον ἀγαπᾷ.*

z. B. die Interpolation der Schrift durch Falsches, sind gar nicht als absolut schlecht, oder ungerecht anzusehen [1]). Der einzige Unterschied des Teufels von Christus besteht darin, daß jener die aus Unverstand der Sünde anheimgefallenen Menschen zu verderben, dieser dieselben zu retten strebt [2]). Demnach hat Gott selbst die Welt in zwei Reiche getheilt, und die gegenwärtige Welt mit dem Gesetze dem Teufel überwiesen, mit der Vollmacht, die Bösen zu strafen, dem guten Herrscher, Christus, aber die künftige ewige Welt [3]). Aus dieser Entwickelung geht hervor, daß der Verfasser der Homilieen dem Teufel gar nicht die Stellung anweist, welche man sonst mit jenem Namen verbindet, sondern daß er ihn als unmittelbares Organ Gottes neben Christus stellt. Die Vertheilung der Gerechtigkeit und der Güte Gottes an diese beiden Wesen entspricht zu genau der Unterscheidung des guten und des gerechten Gottes durch Marcion, als daß ein Zweifel obwalten könnte, daß die Durchführung dieser Idee an der Religionsgeschichte durch Marcion auf seinen Gegner, der sonst die Verbindung der Güte und Gerechtigkeit Gottes so stark betont [4]), mächtig genug eingewirkt hat, daß er sie in einer nur durch monotheistische Rücksichten temperirten Gestalt beibehalten hat. Indem also der Verfasser der Homilieen die Entstehung und Stellung des Teufels mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen versuchte, verwandelte sich der Begriff desselben unter seinen Händen in den eines gerechten Wesens, dessen Wirksamkeit, auch in der Verbreitung des Falschen, unter der Vorsehung Gottes zu einem guten Zwecke, nämlich zur Prüfung der menschlichen Freiheit diente [5]).

Wir werden also zur Lösung der Frage nach dem Ursprung

---

1) Hom. III, 5: *Τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν αἰτήματι κακίας δικαίῳ τινι λόγῳ γραφῆναι συνεχωρήθη.*

2) Hom. III, 5.

3) Hom. XV, 7, cf. VII, 3: *Αὐτὸς γὰρ μόνος* (Gott) *διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν, διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.* Die *χεὶρ ἀριστερά*, oder der *ἄρχων εὐώνυμος*, wie er vorher heißt, ist der Teufel.

4) Hom. IV, 13; IX, 19; XVIII, 1—4.

5) Hom. III, 5: *Τὰ τῶν γραφῶν ψευδῆ εὐλόγως πρὸς δοκιμὴν ἀνθρώπων ἔχει* cf. II, 38.

des Bösen einen anderen Weg einschlagen müssen, und kommen wieder auf die Lehre von den Syzygieen zurück. Nämlich der wahre Prophet, Adam, steht selbst in dem Syzygieenverhältniß mit Eva, welche viel geringer ist, als er, und wie Accidens sich zu ihm verhält, die aber doch ebenso, wie er, eine leitende principmäßige Stellung zur ganzen Welt einnimmt, indem sie die Anführerin der weiblichen Prophetie in der Welt, und darum Herrin der gegenwärtigen Welt ist [1]). In das Gebiet der weiblichen Prophetie gehört alle vergängliche Lust, Unzucht, Götzendienst, Opferwesen, Krieg, was alles durch Beimischung männlicher Wahrheitselemente, welche durch Diebstahl gewonnen sind, den Anschein von Wahrheit empfängt [2]); die männliche Prophetie ist dagegen das Gebiet der reinen Wahrheit und Güte [3]). Hienach scheint also die Sünde in Eva nicht als Akt der Freiheit entstanden, sondern in ihr, als weiblicher Natur, substantiell zu sein, und daraus möchte man schließen können, daß die von ihr abstammenden Menschen sämmtlich die Sündhaftigkeit als mütterliches Erbtheil in sich tragen. Nur bliebe dann freilich noch die Frage übrig, wie Eva als Princip der Sündhaftigkeit entweder von Gott geschaffen werden, oder aus dem guten Adam emaniren konnte? Zunächst müssen wir nun bemerken, daß der Schluß auf die Sündhaftigkeit aller Menschen keineswegs im Sinne der Homilieen ist. Dieser Schluß wird einmal dadurch widerlegt, daß das erste Menschenpaar neben dem ungerechten Kain den gerechten Abel erzeugte [4]), ferner dadurch, daß ausdrücklich die Emanation aller Seelen aus Gott angenommen wird [5]), und endlich

---

1) Hom. III, 22: *Τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας. — αὕτη τοῦ νῦν κόσμου ὡς θήλεια ὁμοίου ἄρχουσα πρώτη προφῆτις εἶναι πεπίστευται, μετὰ πάντων τῶν ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητείαν ἐπαγγελλομένη. ὁ δὲ ἕτερος, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἄρσην ὢν καὶ τὰ διαφέροντα ὡς ἄρσενι τῷ μέλλοντι αἰῶνι πρωτεύει.* (Hom. XVI, 12: *εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ.*)

2) Hom. III, 23—25.

3) Hom. III, 26.

4) Hom. XIX, 9: *Ὁ πρῶτος δημιουργηθεὶς ἄνθρωπος ἐγέννησεν τὸν ἄδικον Κάϊν καὶ τὸν δίκαιον Ἄβελ.*

5) Hom. XVI, 16; s. oben S. 224.

bezieht sich eine Stelle, aus welcher Schliemann die Vorstellung von der Fortpflanzung des Hanges zum Bösen durch die Abstammung vom Weibe beweisen zu können meint, nicht darauf, sondern nur auf die Fortpflanzung der weiblichen Prophetie, welche sich durch Entlehnung männlich-prophetischer Elemente einen Anschein der Wahrheit giebt [1]). Der Annahme eines natürlichen Hanges zur Sünde, welcher von dem ersten Weibe herrühren könnte, widerspricht außerdem die starke Betonung der menschlichen Freiheit, welche auch bei den Sündern nichts weniger, als beschränkt gedacht wird [2]). Demnach kann auch das Auftreten der weiblichen Prophetie nicht als der Anfang der Sünde angesehen werden, sondern die Freiheit allein, welche keine wahre ist, wenn sie nicht ebenso zur Sünde, wie zum Guten sich neigen kann, ist der alleinige Erklärungsgrund der Sünde [3]). Die weibliche Prophetie wirkt nur insofern mit, als sie zur Erprobung der menschlichen Freiheit der männlichen Prophetie gegenübertritt und zwar ihr immer vorangeht [4]). Diese Anschauung geht nicht über die Lehre

---

1) Hom. III, 27: Ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη, ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει. ἡ γὰρ θήλεια ἰδίῳ αἵματι ὥσπερ ἐρυθρῷ πυρὶ περιβάλλουσα τὸ τοῦ ἄρσενος λευκὸν σπέρμα, ἀλλοτρίοις ἐρείσμασιν ὀστέων τὸ ἀσθενὲς αὐτῆς συνίστησιν, καὶ τῷ τῆς σαρκὸς προσκαίρῳ ἄνθει τέρπουσα καὶ βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου. νύμφη γάρ ἐστιν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπόταν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν. Der letzte Satz beweist schon, daß die physiologische Exposition nur bildlich zu verstehen ist. Vgl. §. 23: Κλέπτουσα τὰ τοῦ ἄρσενος σπέρματα, καὶ τοῖς ἰδίοις τῆς σαρκὸς σπέρμασιν ἐπισκέπουσα, ὡς ὅλα ἴδια συνεκφέρει τὰ γεννήματα, τοῦτ' ἔστιν τὰ ῥήματα. (Gegen Schliemann S. 178.) So bezieht sich auch die διαδοχὴ des Kain auf die weibliche Prophetie und nicht auf die leibliche Nachkommenschaft (Hom. III, 25).

2) Hom. XV, 7: Ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἀπονέμειν, ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ. XI, 8: Ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς ὄντως ἀγαθός ἐστιν, ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκῃ ἀγαθὸς γενόμενος ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστὶν ὃ ἐστίν. ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν, καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακὸν, ἐν ἑκάστῳ γενέσθαι ἐχθρὸν ἢ φίλον διὰ τῶν ὑποθέσεων ὁ θεὸς ἐμηχανήσατο. II, 15.

3) Auch der Teufel und die Dämonen haben nur Macht über diejenigen Menschen, welche freiwillig sich zu ihnen wenden. (Hom. VIII, 19.)

4) Hom. II, 15. 38: Die Interpolation der Schrift geschah in der Absicht, ὅπως ἐλεγχθῶσι, τίνες τολμῶσι τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ γραφέντα

der Recognitionen von den Syzygieen heraus, und so brauchen wir nicht als Widerspruch gegen die eigentliche Tendenz der Homilieen anzusehen, daß in einem den Recognitionen entlehnten Abschnitte der Anfang der Sünde in eine weit von Adam entfernte Generation verlegt, und aus der unter den Menschen entstehenden Gleichgültigkeit gegen Gott abgeleitet wird [1]). Allein mit diesen Erörterungen haben wir immer noch nicht die Frage gelöst, wie die Sündhaftigkeit in Eva und ihren Nachfolgern sich zu der Idee der Schöpfung und der Freiheit verhält? Ein freiwilliger Sündenfall der Eva ist nicht nur nicht ausgesagt, sondern allem Anscheine nach ausgeschlossen, und wenn ein solcher bei jedem Einzelnen ihrer Nachfolger in der weiblichen Prophetie vorausgesetzt würde, so verlöre dieser nach seiner Parallele mit der wahren Prophetie zu beurtheilende Begriff seinen wesentlichen Charakter. Wie die wahre Prophetie immer von Zeit zu Zeit durch dieselbe Person repräsentirt wird, so muß die weibliche Prophetie, deren Träger immer wechseln, wenigstens in denselben eine substantielle Continuität bilden, und eine freie Entscheidung jedes Einzelnen ihrer Repräsentanten für ihr Princip kann nicht im Sinne des Systems liegen. Während also in Anwendung auf die Uebrigen die Freiheitslehre den Ansprüchen einer gnostischen Anschauung von der Sünde bestimmt entgegengesetzt ist, wird in Beziehung auf die Repräsentanten der weiblichen Prophetie der gnostischen Anschauung Raum verstattet. Freilich wird durch den guten Zweck, welchen die weibliche Prophetie haben soll, die Rücksicht auf die göttliche Vorsehung und den Monotheismus gewahrt, und der substantielle Dualismus zwischen der weiblichen und männlichen Prophetie auf das historische Gebiet beschränkt, aber gnostisch ist die Ausschließung der Freiheit aus dem Kreise der weiblichen Prophetie, wie auch die Auffassung des physisch Geringeren, Weiblichen als des theoretisch wie praktisch Schlechten. Das gnostische und das judenchristliche Element des Systems sind also

---

φιληκόως ἔχειν, τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ' αὐτοῦ λεγόμενα ἀπιστεῖν. III, 5.

1) Hom. VIII, 11. Rec. IV, 10.

in der Lehre von der Sünde nicht etwa in einer höheren Form vereinigt, sondern nur äußerlich so neben einander gestellt, daß die eine Klasse von Sündern als freiwillige, die andere als durch Naturnothwendigkeit und göttliche Bestimmung gezwungen erscheint [1]).

Das Gesetz der Syzygieen, daß in dem Gebiet der Geschichte immer das Schlechte dem Guten vorhergeht [2]), ist der eigentliche Schlüssel für die Erkenntniß der Offenbarung, und als Voraussetzung der Kenntniß des wahren Propheten und der Hingabe an seine Lehre, das Mysterium, welches der eigentlich gnostische Punkt des Systems der Homilieen ist. Die Einsicht in dies Gesetz macht die Versuchungen und Täuschungen der mit einzelnen Elementen der Wahrheit ausgerüsteten weiblichen Prophetie unwirksam, da auf jeden Träger derselben ein Repräsentant des Guten oder der wahren Prophetie folgt [3]). Von dem Netze der Syzygieen, welches sich über die ganze Geschichte hinzieht, werden beispielsweise folgende Paare genannt, welche sich theilweise mit den Angaben der Recognitionen berühren: Kain und Abel, der Rabe und die Taube, welche Noah aussandte, Ismael und Isaak, Esau und Jacob, Johannes der Täufer und Jesus, Simon und Petrus, der Antichrist und Christus [4]). Demgemäß hat auch die weibliche Prophetie früher gewirkt, als die männliche. Dieselbe ist aber nicht nur die Mutter des Heidenthumes [5]), sondern sie hat auch den Kreis der wahren Prophetie, das Judenthum und dessen Ur-

---

1) Im Sinne der Recognitionen muß man annehmen, daß für die linken Glieder der Syzygieen die Freiheit des Willens, böse zu sein, nicht dadurch ausgeschlossen wird, daß Gott sie als linke Glieder der Syzygieen auftreten ließ.

2) Hom. II, 15. 16.

3) Hom. II, 15: *Τοῦτο τὸ μυστήριον εἰ ἠπίσταντο οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι, οὐκ ἄν ποτε ἐπλανήθησαν.*

4) Hom. II, 16. 17.

5) Hom. III, 26. Daneben wird freilich auch die Abstammung der Sünde und des Heidenthumes von den gefallenen Engeln festgehalten (Hom. VIII, 12—20), in welchem Abschnitt der Verfasser im Wesentlichen den Recognitionen (IV, 15—31) folgt. Eigenthümlich ist ihm nur die Idee, daß die Engel ursprünglich darum sich unter die Menschen gemischt hätten, um sie durch ein gerechtes Leben zu beschämen, und daß sie erst dann zu Falle gekommen seien, als sie die irdischen Genüsse kennen gelernt hätten.

kunde, den Pentateuch mit Fälschungen durchzogen. Der Verfasser der Homilieen konnte nämlich den hauptsächlich von Marcion geschärften Nachweisungen von vielem Gottes Unwürdigen, was der Pentateuch enthielte, seine Anerkennung nicht versagen; da er aber neben diesen Elementen auch die volle Wahrheit darin anerkennen mußte, so setzte er an die Stelle des Widerspruches beider Testamente und ihrer Götter, den Marcion behauptete, einen Widerspruch innerhalb des alten Testamentes selbst, und erklärte denselben dahin, daß die weibliche Prophetie, oder durch sie der Teufel die ursprünglich Gott angemessene Offenbarung der wahren Prophetie verfälscht hätte. Zu diesen Verfälschungen werden gerechnet die Angaben, daß Adam gesündigt, daß die Patriarchen Vielweiberei getrieben, daß Noah trunken, und Moses ein Todtschläger gewesen sei [1]), ferner namentlich die Einrichtung des mosaischen Opferinstitutes [2]), und alle Aussagen über Gottes unwürdige Affekte und Eigenschaften [3]). Die Kriterien, nach welchen das Falsche von dem Echten unterschieden wird, sind zwei. Alles nämlich, was nicht mit der Idee Gottes als des Weltschöpfers übereinstimmt, ist falsch [4]), und dann Alles, was Jesus bestätigt hat, ist im Gesetze echt, was er aufgehoben hat, falsch [5]). Die Möglichkeit dieser Verfälschung wird dadurch bewiesen, daß Moses das Gesetz nicht aufgeschrieben, sondern dasselbe den 70 Aeltesten mündlich überliefert habe. Erst späterhin sei es aufgeschrieben worden, und zwar von einem nicht prophetisch begabten Manne, der also entweder selbst die Vermischung mit dem Falschen vorgenommen, oder die schon in der mündlichen Tradition

---

1) Hom. II, 52.

2) Hom. III, 45. 52.

3) Hom. III, 40—44.

4) Hom. III, 42: Ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσιν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γενομένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσι, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν.

5) Hom. III, 49: Τῇ διδασκαλίᾳ Ἰησοῦ πειθόμενος γνώσεται, τίνα ἐστιν τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ, τίνα δὲ τὰ ψευδῆ. Weil also Jesus die Opfer aufgehoben hat, so folgt daraus, daß dieselben nicht zum Gesetze gehörten, dessen Unvergänglichkeit er behauptet hat. (§. 51. 52).

stattgefundene als solche nicht habe erkennen können. Diese Ansicht stützt sich auf die kritischen Beobachtungen, daß der Pentateuch den Bericht über Moses Tod umfaßt, daß derselbe erst nach 500 Jahren im Tempel entdeckt, nach wiederum 500 Jahren unter Nebukadnezar untergegangen und dann erst wiederhergestellt sei [1]). Unter den Heroen des alten Testaments kann David nicht die Anerkennung des Verfassers der Homilieen besessen haben; vielmehr kann er, wenn Hurerei, Krieg und Saitenspiel als Attribute der weiblichen Prophetie bezeichnet werden [2]), ihm nur als Repräsentant dieser gegolten haben. Dasselbe Urtheil findet ohne Zweifel auch auf die alttestamentlichen Propheten Anwendung, einmal direkt in der Behauptung, daß die Propheten keineswegs das erkannt hätten, was den Aposteln gewährt sei [3]), dann auch indirekt, insofern die Merkmale der falschen Prophetie gerade bei den alttestamentlichen Propheten sich finden. Während nämlich in dem wahren Propheten der Geist und das Vorherwissen ununterbrochen und stetig vorhanden und wirksam ist, ist die vorübergehende, momentane Ergriffenheit vom Geiste nur Merkmal der falschen Prophetie [4]). Ebenso wenig gewähren Visionen und Träume eine Erkenntniß der Wahrheit. Denn nicht nur können dieselben ebensogut von einem Dämon, als von Gott herrühren, sondern sie wer-

---

1) Hom. III, 47. Der Verfasser der Homilieen ist wenigstens ein besserer Kritiker, als Tertullian, dessen Beweis der Echtheit des Buches Henoch (de cultu feminarum I, 3) verglichen werden möge.

2) Hom. III, 25. Der Widerspruch gegen die davidische Abstammung Jesu beruht nicht nothwendig und ausschließlich auf dem Widerwillen gegen David.

3) Hom. III, 53: *Αὐτοὺς πεπλανημένους ἐλέγξαι θέλων τοὺς προφήτας, παρ' ὧν δὴ μεμαθηκέναι ἐβεβαίουν, ἐπιθυμοῦντας ἀληθείας καὶ μὴ μεμαθηκότας τελευτήσαντας ἀπεφήνατο εἰπών· πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν* (Matth. 13, 17). Es muß demnach als Ausnahme gelten, wenn Jesaias als *προφήτης τοῦ δημιουργοῦ* bezeichnet wird (XVIII, 15, 18).

4) Hom. III, 13: *Εἰ παραδεξώμεθα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει, ἀγνοεῖ, — ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύσομεν. Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

den sogar ausdrücklich nicht für Offenbarungen, sondern für Beweise des göttlichen Zornes ausgegeben [1]).

Dies sind die theoretischen Aufschlüsse des wahren Propheten, der ja als der alleinige Gewährsmann des rechten Wissens vorausgesetzt wird. Der praktische Inhalt seiner Lehre ist zuerst die Anerkennung des Einen wahren Gottes der Juden, welcher gütig und gerecht ist, und die Welt geschaffen hat [2]), und dann das göttliche Gesetz. Schon Adam hat dies ewige Gesetz als Richtschnur eines Gott wohlgefälligen Lebens seinen Nachkommen mündlich [3]) überliefert. Darauf hat wiederum Moses das Gesetz Gottes den siebzig Aeltesten zu weiterer Fortpflanzung mündlich mitgetheilt [4]). Endlich hat auch Christus die reine mündliche Ueberlieferung des Gesetzes, welche trotz der schriftlichen Verfälschungen sich im Geheimen erhalten hatte, von Neuem öffentlich verkündet, und zwar mit dem Zwecke, auch die Heiden derselben theilhaftig zu machen [5]). Er hat in dem Sinne die Unauflöslichkeit des Gesetzes behauptet, daß diejenigen Einrichtungen, welche er aufhob, z. B. das Opferwesen, eigentlich gar nicht zum Gesetze, sondern nur zu den Verfälschungen desselben gehörten [6]). Demnach ist das Christenthum mit der mosaischen Religion identisch, und

---

1) Hom. XVII, 14. 18: *Τὸ ἔξωθεν δι' ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναί τι, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλ' ὀργῆς, φαίνεται.*

2) Hom. II, 12; IV, 13; X, 19; XIII, 4

3) Dies geht hervor aus den Prädikaten *νόμος αἰώνιος, μηθ' ὑπὸ πολεμίων ἐμπρησθῆναι δυνάμενος, μηθ' ὑπὸ ἀσεβοῦς τινος ὑπονοθευόμενος, μηθ' ἐνί τόπῳ ἀποκεκρυμμένος, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενος* (VIII, 10), welche auf das Schicksal des geschriebenen Gesetzes (III, 47) deutlich anspielen.

4) Hom. III, 47: *Ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηνται.*

5) Hom. III, 19: *Αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς, τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίου αἵματος οὐκ ἠμέλει.* Die geheime Tradition ist bei einem Theile der Pharisäer erhalten worden, *ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν, ὅτι τὴν Μωϋσέως ἐπιστεύθησαν καθέδραν.* Den anderen Theil der Pharisäer trifft aber der Vorwurf der Heuchelei (XI, 29). Jene ersteren sind es auch, welche wirklich den Schlüssel zum Himmelreich, die wahre Tradition, besitzen (III, 18).

6) Hom. III, 51.

vor Gott gilt gleich, wer entweder Jesus oder Moses als Lehrer annimmt [1]). Man kann nicht umhin, den angeführten Satz so zu verstehen, daß in ihm sogar eine Rechtfertigung des ungläubigen Judenthumes enthalten ist. Während in den Recognitionen doch verlangt wird, daß die, welche dem Moses glauben, auch Christus anerkennen sollen, und umgekehrt, wird in den Homilieen nur Eines **oder** das Andere gefordert, und der Ausspruch Christi so gedeutet, als ob die Verborgenheit Christi vor den Anhängern des Moses, d. h. seine Nichtanerkennung durch dieselben, in der Absicht Gottes läge, da die ungläubigen Juden von Moses her Alles hätten, was Jesus nur bieten konnte. Da nun in den Homilieen auch alle sonstigen strafenden Aeußerungen der Recognitionen über den Unglauben der Juden fehlen, so scheint es klar zu sein, daß der Verfasser sich den ungläubigen Juden viel verwandter fühlt, als die Verfasser der Grundschrift und der Recognitionen. Andererseits geht aus seinen Sätzen hervor, daß er die Heidenchristen viel freier stellt, als man von seiner judenchristlichen Richtung erwarten dürfte, indem er, wenn sie nur Christum, freilich in seinem Sinne, anerkennen, die ausdrückliche Anerkennung des Moses für gleichgültig erklärt. Es sieht fast so aus, als wenn er durch die Nachgiebigkeit in diesem Punkte sich das Recht für seine Sympathie für die nichtchristlichen Juden erkaufen wollte. Einen Grund zur Abneigung, den man vermuthen könnte, konnte

1) Hom. VIII, 6: *Ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τῶν Μωϋσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωϋσῆς ἀποκρύπτεται. μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται. — ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν λέγει· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν. Οὕτως αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς μὲν ἔκρυψεν διδάσκαλον ὡς προεγνωκόσιν, ἃ δεῖ πράττειν, τοῖς δὲ ἀπεκάλυψεν, ὡς ἀγνοοῦσιν, ἃ χρὴ ποιεῖν.* Vgl. dagegen Rec. IV, 5. Derselbe Ausspruch Christi wird freilich Hom. XVIII, 15 anders gedeutet, aber auch anders citirt. Das Schwanken, welches in der Citation dieser evangelischen Stelle sich bemerklich macht, und die notorische Accommodation desselben an die gerade beabsichtigte Erklärung beweist nicht eben sehr die Genauigkeit des Verfassers in der Benutzung seines Evangeliums, und am wenigsten möchte ich bei dieser Stelle, im Vergleich mit ihrer Anführung in den Rec. IV, 5, daran glauben, wie **Hilgenfeld** S. 155 meint, daß die Citate der Evangelien in den Recognitionen nach den kanonischen Texten verändert sind.

die Differenz über das Opferwesen wenigstens nicht abgeben, da nach der Zerstörung des Tempels auch die nichtchristlichen Juden auf Opfer hatten verzichten müssen. Der einzige, schon erwähnte Unterschied des Christenthumes vom Judenthum ist, daß in ihm das Gesetz zu den Heiden gebracht wird. Dieser Umstand ist freilich nicht, wie in den Recognitionen (V, 11), durch die alttestamentlichen Weissagungen motivirt, da die Homilieen die letzteren nicht anerkennen, und steht deßhalb ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden. Für die Heiden, welche in den Homilieen ausschließlich als die Zuhörer des Petrus dargestellt werden, wird die Verkündigung ihrer gesetzlichen Pflichten gelegentlich in der Formel zusammengefaßt, sie sollten sich nach dem richten, was die Juden vernommen hätten [1]). Demnach verschwindet vor der Beobachtung des Gesetzes der Unterschied der Abstammung, und nur der wahre Erfüller des Gesetzes gilt als Jude, wer es aber nicht erfüllt, als Heide [2]).

Bei diesem Punkte erhebt sich nun aber die Frage, wie die Homilieen das Verhältniß der Juden und der Heiden geordnet wissen wollen, und namentlich, wie sie es mit der Beschneidung halten? Nirgends wird in dem Buche die Beschneidung erwähnt, aber daß sein Verfasser für die Juden an derselben festgehalten habe, darf man nicht, wie bisher geschehen ist [3]), aus der dem Briefe des Petrus beigegebenen Diamartyria schließen, da dieselbe zu den petrinischen Kerygmen gehört. Es scheint so, als wenn der Verfasser gänzlich auf die Beschneidung verzichtet, da er sie auch in der angeführten Stelle, Hom. XI, 16, nicht erwähnt, obgleich sie in der Parallelstelle der Recognitionen für die

---

1) Hom. VII, 4: *Τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λογῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.*

2) Hom. XI, 16: *Ὁ ὄντως θεοσεβὴς τοῦ δοθέντος αὐτῷ νόμου ἐκτελεῖ τὰς πράξεις. ὅνπερ τρόπον, ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλλην.* Cf. Rec. V, 34. — Als Folgerung aus dem Begriff des Gesetzes erwähnen wir, daß die Homilieen als nothwendiges subjektives Verhalten die Furcht fordern (XVII, 7), obgleich auch die Liebe freigestellt ist, wenn Jemand durch sie ohne Unterstützung der Furcht zum Ziele kommen kann (XVII, 12).

3) Von Schliemann S. 226; Schwegler I, S. 369.

Juden offenbar vorbehalten ist [1]). Aber doch ist die Beschneidung in den Homilieen so wenig, wie in den Recognitionen, neben dem Opferwesen zu den Dingen gerechnet, die Christus aufgehoben hat, weil sie zum eigentlichen Gesetze nicht gehören. Vielmehr ist die Nichterwähnung der Beschneidung in den Homilieen ganz gut daraus zu erklären, daß der Verfasser von Anfang an den Petrus unter Heiden auftreten läßt, welchen gegenüber jener Ritus überhaupt nicht berührt zu werden brauchte, wenn er ihnen, nach den Grundsätzen des milderen Judenchristenthumes, nicht auferlegt werden sollte. Wir haben aber alle Ursache, anzunehmen, daß der Verfasser auf die Beschneidung der geborenen Juden nicht verzichtet hat. Dafür bürgt seine oben erörterte verdächtige Hinneigung zu den ungläubigen Juden, die nicht möglich wäre, wenn er anders, als diese, von der Beschneidung gedacht hätte, und die eigentlich nur möglich ist, wenn er vielmehr sehr stark von der Bedeutung der Beschneidung überzeugt war. Ferner läßt sich die stillschweigende Uebergehung dieses Ritus in der Zeit, welcher die Schrift angehört, und bei den Partheiverhältnissen, in welche sie eingreift, sehr leicht erklären. Die Beschneidung und die an sie geknüpften Ansprüche waren für die Heidenchristen von jeher wenigstens anstößig, wenn nicht sogar Gegenstand des Spottes [2]). In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aber, als das Judenchristenthum durch äußere Schicksale, wie durch die mächtig zunehmende innere und äußere Entwickelung des Christenthums unter den geborenen Heiden zu einer geringen Bedeutung herabgesetzt war, konnte ein Judenchrist, welcher einen literarischen Einfluß zu erlangen suchte, Gründe zu haben glauben, den anstößigen Punkt der Beschneidung, die er doch nicht aufgeben wollte, wenigstens mit Stillschweigen zu bedecken, um nicht seinen Zweck sogleich auf's Spiel zu setzen. Im Uebrigen nimmt nämlich der Verfasser gegen die Heidenchristen ganz den von den Recognitionen vorgezeichneten

---

1) Rec. V, 34: Apud deum — ille Iudaeus est, — qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, *etiamsi non sit circumcisus.*

2) Epistola ad Diognetum, cap. 4: *Τὸ τὴν μείωσιν τῆς σαρκὸς μαρτύριον ἐκλογῆς ἀλαζονεύεσθαι, ὡς διὰ τοῦτο ἐξαιρέτως ἠγαπημένους ὑπὸ θεοῦ, πῶς οὐ χλεύης ἄξιον;*

Standpunkt des milderen Judenchristenthums ein, indem er Enthaltung vom Götzenopferfleisch, vom Blute und vom Erstickten, sowie äußere Reinigungen fordert [1]). Die Forderungen in Beziehung auf verbotene Ehen und den ehelichen Umgang sind bis auf eine, aus den Recognitionen herübergenommene Stelle verschwunden [2]), und die Abweichung, mit welcher diese Entlehnung verbunden ist, beweist, daß der Verfasser der Homilieen die Bedeutung der Sache nicht mehr verstanden hat [3]).

Eine Hauptbedingung des Christenthumes ist noch die Taufe, als Mittel der Sündenvergebung und Wiedergeburt, der Befreiung von den ewigen Strafen und als Verpflichtung zu guten Werken [4]). Diese Hauptbestimmungen sind lediglich aus den Recognitionen entlehnt. Dagegen fehlt der grundlegende Gedanke der früheren Schrift, daß die Taufe an die Stelle der aufgehobenen Opfer getreten ist, und wegen dieses Mangels hat die ganze Einrichtung im Zusammenhange der Homilieen etwas Unerklärliches. Dies macht sich noch fühlbarer dadurch, daß der Verfasser für die Nothwendigkeit der Taufe wiederholt sich auf den einfachen Befehl Gottes beruft [5]). Aus der Vergleichung der Recognitionen, in denen freilich ebenfalls diese Instanz den Heiden vorgehalten wird [6]), geht nun eben hervor, daß dieser Punkt in den Homilieen darum unmotivirt erscheint, weil der einleitende Vortrag des Petrus und dessen Auseinandersetzung mit dem Judenthume, welche in den drei ersten Büchern der Recognitionen ent-

---

1) Hom. VII, 4. 8; cf. XIII, 4. S. oben S. 118.

2) Hom. XI, 28: *Πλὴν τούτοις συνεισφέρειν δεῖ τί ποτε, ὃ κοινότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν οὐκ ἔχει, ἴδιον δὲ θρησκείας θεοῦ τυγχάνει. λέγω δὴ τὸ καθαρεύειν, τὸ ἐν ἀφέδρῳ οὔσῃ τῇ ἰδίᾳ γαμετῇ μὴ κοινωνεῖν, ὅτι τοῦτο ὁ θεοῦ κελεύει νόμος.* Cf. Rec. VI, 10. S. oben S. 119.

3) Die Anerkennung des Heidenchristenthums ist in den Homilieen ebensowenig, als in den Recognitionen gleich der Anerkennung der Person und der Richtung des Paulus. Der letztere wird Hom. XVII, 19 unter der Maske des Simon wegen seiner Antithese gegen das Gesetz, wegen seiner Vision Christi und wegen seines Streites mit Petrus in Antiochien als falscher Apostel angegriffen.

4) Hom. XI, 25—27 (cf. Rec. VI, 8. 9.) VIII, 22. 23.

5) Hom. XI, 25. 26; XIII, 21.

6) Rec. VI, 8.

halten ist, in die Ueberarbeitung der Homilieen nicht aufgenommen worden ist. Wenn aber auch die Idee, daß die Taufe die Opfer ersetzen solle, in den Homilieen nicht ausdrücklich zu Grunde gelegt ist, so leuchtet doch ein, daß ihre Ansicht von der Taufe jene Darstellung der Recognitionen voraussetzt. Darum kann man nun auch nicht behaupten, daß der Verfasser der Homilieen die Taufe als Ersatz der Beschneidung ansehe. Vielmehr da die ganze Auffassung der Taufe in den Homilieen aus den Recognitionen geschöpft ist, welche die Taufe eben nicht als Ersatz der Beschneidung, weder bei Juden noch bei Heiden darstellen; da ferner der Verfasser der Homilieen höchst wahrscheinlich die Beschneidung für die Judenchristen vorbehält, ohne daß er nach den Grundsätzen des milderen Judenchristenthumes dieselbe oder einen Ersatz dafür den geborenen Heiden zumuthen könnte, so fehlen alle Voraussetzungen zu der Annahme, daß er im Sinne der katholischen Richtung die Taufe schon als Ersatz der Beschneidung ansah [1]).

Die Gerechtigkeit Gottes, dieser dem Standpunkte des Verfassers entsprechende Hauptpunkt seiner Theologie bürgt für die Belohuung der Guten und die Bestrafung der Gottlosen, und deßhalb für die Unsterblichkeit der Seelen. Mit der Wiederkunft Christi, des Herrschers der jenseitigen Welt, welche nach dem Auftreten des Antichristes erfolgen wird [2]), beginnt das Reich des ewigen Lichtes, in welchem die Gerechten, deren auferstandene Leiber in Lichtkörper verwandelt sind, Gott schauen werden [3]). Die Gottlosen dagegen verfallen ewigen Feuerstrafen [4]), und wenn auch das Maaß der Strafe nach dem Maaße der Sünden verschieden sein wird [5]), so scheint hiemit die Ewigkeit der Strafe für Einzelne nicht aufgehoben zu werden. Daß der Verfasser an ein dra-

---

1) Wie es Schwegler auffaßt, Nachap. Zeitalter I, 399 f.

2) Hom. II, 17.

3) Hom. XVII, 16: Ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες (οἱ ἄνθρωποι) εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται τὸν θεόν.

4) Hom. IX, 9; XI, 23; XIII, 19.

5) Hom. XI, 10: Μείζων ἡ κόλασις τῷ μεῖζον ἀσεβήσαντι, ἥττων δὲ τῷ εἰς τὸν ἥττονα ἁμαρτήσαντι.

matisches Weltgericht gedacht habe, kann man aus einzelnen Stellen, in denen er das Gericht erwähnt [1]), nicht schließen; und von den sinnlichen Elementen der eschatologischen Anschauung, von der Idee des himmlischen Jerusalem und des tausendjährigen Reiches finden sich in den Homilieen keine Spuren.

Die Frage, wie das System der Homilieen sich zu den anderen Richtungen des Judenchristenthums, so wie zu der katholisch-kirchlichen Richtung verhalten hat, kann, so weit es nicht schon berührt worden ist, erst in dem folgenden Capitel erörtert werden. Zum Schlusse haben wir nur noch daran zu erinnern, daß die Darstellung der Ebjoniten bei Epiphanius in zwei Punkten mit Ansichten der Homilieen zusammentrifft. Wenn nämlich in der übrigens mit den Recognitionen zu vergleichenden Christologie ausdrücklich bemerkt wird, daß der wahre Prophet den alttestamentlichen Frommen mit einem Leibe bekleidet erschienen sei, so scheint dies auf den in den Homilieen ausgesprochenen Grundsatz zurückzuführen zu sein, daß höhere Naturen nur durch Annahme eines Leibes den Menschen sichtbar werden [2]). Außerdem läßt sich die von den Ebjoniten ausgesagte Verwerfung aller Propheten [3]) nur aus der den Homilieen eigenthümlichen Anschauung von der wahren Prophetie ableiten. Da wir die von den Ebjoniten behauptete Annahme des Leibes Adam's als Ansicht der Homilieen nur haben vermuthen können, so beschränkt sich die nachweisbare Einwirkung der Homilieen auf ihre Parthei auf die beiden angegebenen Punkte.

III. Das Judenchristenthum und die Kirche.

Aus der bisherigen Darstellung geht hervor, daß die Richtung und die Grundsätze des Judenchristenthums, von dessen au-

---

1) Hom. II, 31; IX, 19.

2) Hom. XVII, 16: Ἐὰν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ· ἄσαρκον γὰρ δύναμιν, οὐ μόνον υἱοῦ, οὐδ' ἀγγέλου τις δύναται ἰδεῖν, εἰ δὲ ἴδῃ τις ὀπτασίαν, κακοῦ δαίμονος ταύτην εἶναι νοείτω. S. oben S. 213.

3) Epiph. haer. 30, 15: Ἠλίαν καὶ Δαβὶδ καὶ Σαμψὼν καὶ πάντας τοὺς προφήτας οὗτοι βδελύττονται.

ßerkirchlicher Existenz in der Sekte der Ebjoniten zuerst Irenäus [1]) Zeugniß ablegt, in ihrem Kerne, nämlich der Identificirung des Christenthumes mit dem mosaischen Gesetze, auf die unmittelbaren Schüler Jesu selbst zurückzuführen sind. Darum ist die Angabe des Epiphanius unhistorisch, daß erst nach der Zerstörung Jerusalem's jüdische Grundsätze und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, namentlich der Beschneidung und der Sabbathsfeier durch Ebjon in das Christenthum eingeführt, und unter den Christen verbreitet worden seien [2]). Ebensowenig aber, als diese Richtung oder Sekte in jener Zeit erst kann entstanden sein, ist die Ansicht richtig, daß das Judenchristenthum, welches während der apostolischen Epoche eine durch apostolische Auktorität getragene legitime Richtung des Christenthums war, schon seit der Zerstörung Jerusalem's nur als eine dem Gesammtleben der christlichen Kirche fremde Sekte forterististirt habe. Wir haben diese Ansicht, in der Gestalt, in welcher sie durch Rothe vertreten ist, durch die feststehende Thatsache schon abgelehnt, daß die Zerstörung des Tempels und des mosaischen Opferwesens die Grundanschauung des Judenchristenthums nicht verletzt [3]), und demselben die Lebenskräfte nicht entzogen hat, wodurch es gezwungen worden wäre, theils sich in die anderen christlichen Richtungen aufzulösen, theils als Sekte sich ein dürftiges Leben zu fristen. Aber freilich ist bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Judenchristenthum und der Kirche des zweiten Jahrhunderts der Unterschied des strengen und des milderen Judenchristenthumes von tief eingreifender Bedeutung, und die Rücksicht hierauf möchte wohl leicht zur Einschlagung eines Weges nöthigen, der ebensoweit von dem Resultate Rothe's als von der Ansicht Schwegler's abführt, daß das Judenchristenthum überhaupt erst gegen das Ende des zweiten Jahr-

1) Adv. haer. I, 26, 2; III, 11, 7; IV, 33, 4; V, 1, 3.

2) Haer. 30, 2: *Γέγονε ἡ ἀρχὴ τούτου μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν. Ἐπεὶ γὰρ πάντες οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες τὴν Περαίαν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κατῴκησαν, τὸ πλέον ἐν Πέλλῃ τινι πόλει καλουμένῃ τῆς Δεκαπόλεως — τηνικαῦτα ἐκεῖ μεταστάντων καὶ ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν, γέγονεν ἐκ τούτου πρόφασις τῷ Ἐβίωνι.*

3) S. oben S. 211.

hunderts aus dem legitimen Verkehr mit der katholischen Kirche herausgedrängt worden sei. Das historische Material, mit welchem diese Untersuchung zu führen ist, ist freilich überaus dürftig und unsicher. Denn außer einer Stelle bei Justin besitzen wir keine direkten Zeugnisse über das fragliche Verhältniß, und erst nach Maaßgabe dieser Stelle ist es möglich, die clementinischen Schriften durch indirekte Schlüsse für unsere Untersuchung zu verwenden.

In den Aussagen des Justin [1]) ist zunächst von Wichtigkeit die Unterscheidung der strengen Judenchristen, welche allen Heidenchristen die Beschneidung und die übrigen Forderungen des mosaischen Gesetzes auflegen wollen, und der milderen Judenchristen, welche zwar für ihre Personen an die Beobachtung der jüdischen Sitte gebunden zu sein glauben, ohne jedoch von den geborenen Heiden die gleiche Lebensweise zu verlangen. Aus dieser Verschiedenheit folgt nothwendig auch ein verschiedenes sociales Verhalten der Judenchristen zu den Heidenchristen und umgekehrt. Den strengen Judenchristen nämlich, welche die Christgläubigen zur vollständigen Beobachtung des Gesetzes zwingen wollen, bleibt,

---

1) Dial. c. Tryph. cap. 47: Auf die Frage Tryphon's, ob ein Christ, der das mosaische Gesetz beobachte, selig würde, antwortet Justin: *Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν. — Κἀκεῖνος· διὰ τί οὖν εἶπας· ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, σωθήσεται ὁ τοιοῦτος* (milder Judenchrist), *εἰ μή τι εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι. — Εἰσὶν, ἀπεκρινάμην, καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες* (die spätere kirchlich-allgemeine Ansicht). *οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι. Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν μήτε ἄλλα, ὅσα τοιαῦτά ἐστι, τηρεῖν, καὶ προςλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαίνομαι. — Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι. — Τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.*

sobald diese Tendenz keinen Erfolg hat, nichts übrig, als, wie Justin bezeugt, den Heidenchristen die Gemeinschaft aufzusagen, und darum kündigt auch Justin für sich, und offenbar im Namen des ganzen Heidenchristenthums, auch ihnen den Verkehr auf. Also diese Fraktion stellt schon Justin als Sekte dar. Aus der Sache selbst, wie aus seiner Darstellung geht aber hervor, daß der sektenhafte Charakter dieser Richtung eigenthümlich, und ihr nicht wider ihren Willen durch ein Urtheil der Kirche aufgeprägt ist. Wir dürfen auch wohl nicht zweifeln, daß diese Parthei, welche in der apostolischen Zeit verschiedene Versuche machte, die Herrschaft zu erringen, sehr früh in jene resignirte, sektenhafte Stellung sich zurückgezogen haben mag, und weder sehr verbreitet, noch sehr zahlreich gewesen sein kann, obgleich Justin selbst sich doch über den Fall erklärt, daß geborene Heiden von dieser Parthei, und natürlich unter ihren Bedingungen sich zum Christenthume bekehren ließen, von welchen er glaubt, daß sie vielleicht selig würden. Anders steht es nun mit der Parthei der milderen Judenchristen. Indem diese durch ihre eigene vollständige Beobachtung des mosaischen Gesetzes sich nicht hindern ließen, Verkehr mit den Heidenchristen zu unterhalten, so erklärt Justin, daß er seinerseits die Verbindung mit denselben anerkenne. Da nun Justin ohne allen Zweifel als Repräsentant einer bedeutenden Richtung in der Kirche anzusehen ist, so folgt aus seiner Erklärung, daß die milderen Judenchristen zu seiner Zeit noch nicht als Sekte aus der Kirche ausgeschieden worden waren. Dies wird um so deutlicher durch die Rücksicht, welche Justin auf den später allgemein gewordenen Grundsatz nimmt, daß auch diese mildere Parthei als häretisch zu behandeln, und aus der Kirchengemeinschaft und Gastfreundschaft auszuschließen sei. Nämlich auch schon damals erhob sich diese Ansicht, aber indem Justin ganz einfach ausspricht, daß er mit derselben nicht übereinstimme, deutet er an, daß dieselbe noch nicht eine Bedeutung erlangt hatte, welche auf die Gestaltung der Kirche tief eingewirkt hätte. Bei der bezeichneten Gemeinschaft zwischen den milderen Judenchristen und den Heidenchristen entsteht nur noch die Frage, wie es mit den besonderen Bedingungen sich verhalten

haben wird, unter denen allein die milderen Judenchristen, wie wir gesehen haben, das Heidenchristenthum anerkannten? Wenn Justin durch sein Nichterwähnen derselben es etwa ausschlösse, daß diese Bedingungen von Seiten der Judenchristen gestellt, und von Seiten der Heidenchristen erfüllt worden seien, so würde seine Darstellung freilich in Widerspruch mit den authentischen Dokumenten des milderen Judenchristenthums treten. So dürfen wir aber sein Stillschweigen nicht deuten. Vielmehr stimmt seine Richtung, ungeachtet sie weit entfernt davon ist, judenchristlich zu sein, in dem Hauptpunkte, nämlich dem Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch [1]) mit den Anforderungen des milderen Judenchristenthums überein. Es ist weit gefehlt, wenn Schwegler diesen Punkt als Beweis von Justin's ebjonitischer Richtung ausgiebt [2]), vielmehr nimmt Justin in dieser Sache keinen anderen Standpunkt ein, als Paulus, welcher dasselbe Verbot durch die Beziehung des Opfers auf die Dämonen motivirte. Zwar geht das mildere Judenchristenthum, indem es den geborenen Heiden die Enthaltung von dem Genusse des Opferfleisches und von den anderen Dingen auferlegt, von der Annahme eines bestimmten Vorrechtes des mosaischen Gesetzes im Christenthume aus; jedoch leuchtet ein, daß schon die faktische Beobachtung jener Bedingungen von Seiten der Heidenchristen, aus welchen Gründen sie hervorgegangen sein mochte, die Ansprüche jener Parthei befriedigen mußte, zumal in einer Zeit, in welcher bei der fortschreitenden Verbreitung des Christenthumes unter den Heiden, die Judenchristen in einer immer mehr verschwindenden Minorität blieben. Die heidenchristlich-katholische Parthei, welche durch Justin repräsentirt wird, und welche wegen ihrer dämonologischen Voraussetzung den Genuß des Götzenopferfleisches verabscheute, und um so stärker verabscheute, als die Gnostiker ausdrücklich diesen Punkt mit Indifferenz behandelten [3]), konnte also den milderen Judenchristen keinen Anstoß geben, um dessen willen sie die Gemeinschaft mit jener hätten verwerfen sol-

1) Dial. c. Tryph. cap. 55.

2) Nachap. Zeitalter I, S. 360.

3) Dial. c. Tryph. cap. 55. Iren. adv. haer. I, 6, 3.

len. Daß dagegen nun auch die Parthei Justin's sich diese Gemeinschaft gefallen ließ, während doch schon wenige Jahrzehnde später die von Justin noch verworfene Nichtanerkennung aller Judenchristen zur kirchlichen öffentlichen Meinung wurde, dürfen wir vermuthungsweise wohl dadurch erklären, daß der noch schwebende Kampf gegen die Gnosis, an welchem sich ja auch das Judenchristenthum, und zwar in sehr achtbarer Weise, betheiligte, die natürliche Abneigung und andere begründete oder unbegründete Vorurtheile gegen die Judenchristen in den Hintergrund drängte [1]).

Dafür nämlich, daß das Judenchristenthum schon früh eine solche Beurtheilung fand, welche ihm die endlich erfolgte Ausschließung aus der Kirche weissagen konnte, bietet der Brief des Barnabas, der dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angehören mag, die deutlichsten Beweise. Der Verfasser dieses Briefes muß wohl Ursache gehabt haben, seine Gemeinde zu warnen, nicht wie Proselyten sich dem Gesetze der Juden anzuschließen [2]), und mit Rücksicht auf solche Fälle von Proselytenmacherei hochmüthige Trennung vom Stamme der Gemeinde zu verdammen [3]). Mag nun die Gefahr der Proselytenmacherei von der strengen oder von der milden Parthei ausgegangen sein, mag sie also sich bis auf die Pflicht der Beschneidung und der Sabbathsfeier erstreckt, oder auf die Speisevorschriften beschränkt haben, in jedem Falle ist die Bezeichnung der Sektirer als der größten Sünder, als Organe des Teufels und als antichristlicher Vorboten der Wieder-

1) Es ist die gewöhnliche Ansicht, daß das Urtheil, welches Justin über die Vorstellung fällt, daß Jesus blos Mensch sei, (Dial. cap. 48: *εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους, ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν*) auf die Ebjoniten sich beziehe (vgl. Schliemann S. 442. 483 ff.) Dem kann ich nicht beistimmen, einerseits weil die Ebjoniten neben jener Ansicht noch andere christologische Formen anerkannten; andererseits, weil jene Ansicht auch in einer nicht judenchristlichen Schrift, den Testamenten der 12 Patriarchen sich findet (Juda 24, Naphthali 4).

2) Cap. 3: Ut non incurramus, tanquam proselyti, ad illorum legem.

3) Cap. 4: Non separatim debetis seducere vos tanquam iustificati, sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit.

kunft Christi, in diesem Briefe [1]) so stark, als nur etwas gegen das Judenchristenthum gesagt werden konnte. Unter Anderem wird auch auf die Zerstörung Jerusalem's, als auf ein Gottesurtheil über Judenthum und Judenchristenthum verwiesen [2]).

Außer diesen, einer ziemlich frühen Zeit angehörigen Angriffen auf das Judenchristenthum finden wir in der ganzen Periode von der apostolischen Zeit bis auf Irenäus nur noch einige polemische Aeußerungen gegen dasselbe in zwei Briefen des falschen Ignatius, welche freilich beweisen, daß in der Zeit ihrer Entstehung noch Conflikte mit jener Parthei in der Kirche stattfanden, obgleich nach allen Merkmalen, welche die interpolirten und falschen Briefe des Ignatius an sich tragen, dieselben nicht lange vor der entscheidenden Ausschließung auch der milderen Judenchristen geschrieben sein können. Denn, daß es sich um Anhänger des milderen Judenchristenthums handelt, beweist die Rücksicht, welche auf unbeschnittene Verkündiger des Judaismus genommen wird [3]), womit nur diejenigen geborenen Heiden gemeint sein können, welche durch Erfüllung der Proselytenbedingungen sich der Parthei der Judenchristen anschließen konnten, welche von jeher auf die Beschneidung der geborenen Heiden verzichtet hatte. Das Recht dieses beschränkten Judaismus, der außer den bekannten Punkten etwa noch durch die Sabbathsfeier sich ausgezeichnet hat, welche im Briefe an die Magnesier kurz berührt ist (Cap. 9.), wird durch das echt paulinische Argument bestritten, daß, wer

---

1) Cap. 4: Fugiamus ab omni opere iniquitatis, et odio habeamus errorem huius temporis, ut futuro diligamur. Non demus animae nostrae spatium, ut possit habere potestatem discurrendi cum nequissimis et peccatoribus, ne quando similemus illis. Consummata enim tentatio, sicut scriptum est, sicut Daniel dicit, appropinquavit. — Adhuc et rogo vos, ut attendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt et dicunt, quia testamentum illorum et nostrum est. — Attendamus novissimis diebus. Nihil enim proderit nobis omne tempus vitae nostrae et fidei, si non odio iniquum et futuras tentationes habeamus.

2) Cap. 4: Adhuc et illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Iudaeorum, et sic illos dereliquit dominus. Conf. cap. 16.

3) Ad Philadelphenses cap. 6: *Ἐάν τις ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ. Ἄμεινον γάρ ἐστιν, παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου ἰουδαϊσμόν.*

jüdisch lebe, damit das Bekenntniß ablege, die Gnade nicht empfangen zu haben [1]).

Wenn nun Irenäus in seinem Werke gegen die Häresen das Judenchristenthum einfach als ebjonitische Sekte darstellt, mit welcher von der katholischen Kirche überhaupt kein legitimer Verkehr und weder gottesdienstliche noch sociale Gemeinschaft gehalten wurde, ohne daß er, wie Justin, die öffentliche Meinung als eine getheilte darstellt, so muß die Ausschließung des milderen Judenchristenthums aus der Kirche, (denn um dieses allein kann es sich handeln,) bei der Abfassung jener Schrift durchgängig vollzogen gewesen sein. Da nun nach Massuet's [2]) Berechnung hiefür der Zeitraum zwischen 184 und 192 sich ergiebt, so folgt, daß die Existenz des Judenchristenthums als legitimer Richtung innerhalb der Kirche spätestens mit den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts ihr Ende gefunden haben muß. Ob wir annehmen dürfen, daß diese Thatsache vielleicht schon früher als in der angegebenen Zeit zum Abschluß gekommen sei, wird noch von der Beurtheilung anderer Verhältnisse abhängig sein. So viel versteht sich aber von selbst, daß jenes Resultat weder in den einzelnen Gemeinden zu gleicher Zeit, noch überall ohne vorhergehende Kämpfe im Schooße der heidenchristlich-katholischen Parthei an den Tag trat. Die beiden uns von Justin her bekannten Fraktionen der letzteren Parthei, von denen die eine den Verkehr mit den milderen Judenchristen unterhielt, die andere schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts dieselben als außerkirchliche Häretiker behandelte, werden sich nicht so leicht ausgeglichen und in der Ausschließungstendenz gegen die Judenchristen geeinigt haben. Wenn nun freilich zuletzt doch die letztere Tendenz die Oberhand gewann, so dürfen wir ferner annehmen, daß dem kirchlichen Einheitstriebe, welcher besondere gottesdienstliche und sociale Formen nicht dulden konnte, an den einzelnen Orten besondere Veranlassungen wer-

1) Ad Magnesios cap. 8: *Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν. εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.* Cap. 10: *Ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμόν.*

2) Dissertationes praeviae in Irenaeum, p. 97.

den zu Hülfe gekommen sein, um die Ausschließung der Judenchristen zu bewirken. Einen irgendwie genügenden Blick in diese Vorgänge gewähren uns freilich unsere Quellen nicht. Nur an ein verbürgtes Faktum können wir die Vermuthung knüpfen, wie das äußere Schicksal der Juden auch auf den Untergang des Judenchristenthums einwirkte, und außerdem ist an der einen Phase des Passahstreites am Ende des zweiten Jahrhunderts zu erkennen, daß die Abweichung der Judenchristen von der allgemeinen Sitte in der Feier des Passah wohl hauptsächlich ihr Schicksal herbeigeführt hat.

In der ersteren Beziehung hat der verunglückte Aufstand des Barkochba nach zwei Seiten hin bedeutend eingewirkt. Einmal bewirkte Barkochba durch seine systematische Verfolgung der Bekenner Jesu unter den Juden [1]) eine viel stärkere Trennung der Judenchristen von den Juden, als die früheren wiederholten, aber vereinzelten Verfolgungen hervorbringen konnten. Denn dieser Aufrührer trat mit dem Anspruche auf, Messias zu sein (nach Maaßgabe von Num. 24, 17); je mehr also die Masse des jüdischen Volkes ihm anhing, um so mehr mußten die Judenchristen in Palästina aus religiösen Motiven ihrem Volke entfremdet werden. Ferner, — nach der Ueberwältigung des Aufstandes wurde von den Römern bekanntlich das Verbot erlassen, daß kein Jude die an dem Platze Jerusalem's neu angelegte Colonie Aelia Capitolina betreten dürfe [2]). Natürlich wurden durch diese Anordnung auch die Judenchristen, welche die Beschneidung hatten, von der Stadt ausgeschlossen, und daher kam es, daß, während bis dahin die Gemeinde in Jerusalem nur Bischöfe aus der Beschneidung gehabt hatte, in der neugegründeten Aelia ein Bischof heidnischer

1) Iustinus Apol. I, 31: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρκοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.*

2) Dial. c. Tr. 16: *Ἡ κατὰ σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι, καὶ ἵνα μόνοι πάθητε ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε, καὶ ἵνα — μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ. οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινος γνωρίζεσθε παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἢ ἀπὸ τῆς ἐν σαρκὶ ὑμῶν περιτομῆς.* Cf. Apol. I, 47. Vgl. Münter, der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian, S. 96 f.

Abstammung der entweder ausschließlich, oder überwiegend heidenchristlichen Gemeinde vorstand [1]. Die wahrscheinlichen Folgen dieses Ereignisses für das Judenchristenthum in Palästina, wie in den anderen Ländern müssen sehr bedeutend geworden sein. Ganz abgesehen von den strengen Judenchristen, welche ohnedies nichts mit unbeschnittenen Heidenchristen gemein haben wollten, mußte die Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde in Jerusalem auch den milderen Judenchristen eine veränderte Stellung in der Gesammtkirche aufzwingen. In allen Fällen hatten sie nämlich die centrale Stellung, welche ihnen die an Jerusalem geknüpften christlichen Erinnerungen auch in den Augen der Heidenchristen gewährten, eingebüßt. Gesetzt nämlich, daß ein Theil der milderen Judenchristen, wegen der gesteigerten Spannung gegen die Juden und, um des Besitzes des christlichen Jerusalem nicht verlustig zu gehen, die Beschneidung aufgab, so löste sich derselbe eben in das Heidenchristenthum auf. Oder wenn sie an der Beschneidung festhielten, und dadurch dem Zutritte zu der neuen jerusalemischen Gemeinde entsagten, so bedarf es gar nicht der Annahme einer grundsätzlichen Abneigung zwischen jenen milderen Judenchristen in Palästina und der neuen heidenchristlichen Gemeinde in Jerusalem, um zu erklären, daß allmählig eine Entfremdung zwischen beiden Theilen eintrat, und daß, je mehr das Heidenchristenthum in Jerusalem ungehindert durch die frühere lokale Tradition sich entwickelte, um so mehr die durch Palästina zerstreuten Judenchristen in eine abgeschiedene, sektenhafte Stellung traten. Wir dürfen z. B. wohl annehmen, daß die von Justin ausgesprochene teleologische Beziehung der Beschneidung auf das den Juden gegebene Verbot, Jerusalem zu betreten, gerade den dort

---

1) Euseb. H. E. IV, 5: *Τοσοῦτον ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, ὡς μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας πεντεκαίδεκα τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασι ἐπισκόπων διαδοχαί, οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν εἶναι ἀνέκαθεν, — συνεστάναι γὰρ αὐτοῖς τότε τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν* (die Gemeinde zu Jerusalem) *ἐξ Ἑβραίων πιστῶν*. Darauf erzählt Eusebius die Gründung der Stadt Aelia und schließt: *καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος* (Cap. 6). Die ziemlich gleichlautende Erzählung des Sulpicius Severus, historia sacra II, 31 ist offenbar aus Eusebius geschöpft.

wohnenden Heidenchristen sehr nahe lag, und daß durch diese Ansicht auch die Entfremdung derselben gegen das Judenchristenthum verstärkt werden konnte. Dieser Stand der Partheien in Palästina seit der Dämpfung des jüdischen Aufstandes (136) konnte nun aber auch nicht ohne Einwirkung auf das Judenchristenthum in den übrigen Gemeinden außerhalb Palästina's bleiben, da die Bedeutung desselben an anderen Orten ohne allen Zweifel durch den Zusammenhang mit den judenchristlichen Traditionen der jerusalemischen Gemeinde bedingt war. Wenn nun aber die Judenchristen Palästina's von dem lebendigen Quell der jerusalemischen Lokaltradition abgeschnitten waren, so konnten auch die in anderen Gemeinden zerstreuten Judenchristen dem numerischen und geistigen Uebergewicht der Heidenchristen gegenüber nicht festen Fuß behalten. Also nicht die Aufhebung der Opfer und die Zerstörung des Tempels durch Titus hat die Kraft des Judenchristenthums gebrochen, sondern die Proscription der Beschneidung und die Anlegung der römischen Colonie Aelia unter dem Kaiser Hadrian.

In den Gemeinden außerhalb Palästina, in denen judenchristliche Partheien mit den Heidenchristen vereinigt lebten, müssen nun freilich noch andere einzelne Veranlassungen und Conflikte eingetreten sein, welche mit der Ausschließung der Judenchristen entschieden wurden. Vielleicht beziehen sich auf diese Situation die Streitigkeiten über die Passahfeier, in welchen Melito und Apollinaris als Stimmführer für die christliche Feier gegen eine durchaus jüdische Form derselben auftraten. Diese Streitigkeiten haben sich vielleicht nicht auf Kleinasien beschränkt, da auch der alexandrinische Clemens sich an denselben betheiligte, und vielleicht deutet die Berührung desselben Streitpunktes durch den italischen Bischof Hippolytus an, daß auch in dessen nächstem Kreise dieser Conflikt von tief eingreifender Bedeutung war [1]. Ursprünglich brach dieser Streit in Laodicea aus, wie ein Fragment der Schrift des Melito über das Passah mittheilt, und wenn

1) Vgl. zu dem Folgenden Weitzel, die christliche Passahfeier, S. 16—76.

auch die hinzugefügte Zeitbestimmung für uns unverständlich ist [1]), so ist aus der Betheiligung sowohl des Melito, als des Apollinaris an dem entstandenen Partheikampfe abzunehmen, daß derselbe in die Jahre um 170 fällt. Aus den in der Passahchronik aufbewahrten Fragmenten des Apollinaris, Clemens und Hippolytus [2]), welche sich auf diesen Streit beziehen, können wir nun mit Leichtigkeit erkennen, daß die bekämpften Gegner den Genuß des Passahlammes am Abend des 14. Nisan den mosaischen Bestimmungen gemäß für Pflicht hielten und diese Sitte durch das Beispiel Christi begründeten, der nach Matthäus selbst das Passahlamm mit seinen Jüngern genossen hätte, am Tage, bevor er gekreuzigt wurde. Dagegen wenden die genannten Kirchenlehrer ein, daß Christus, als das wahre Passahlamm, eben am 14. Nisan in der Stunde gestorben sei, in welcher das Passahlamm dem Gesetze gemäß geschlachtet werden mußte, daß er demnach, wenn er auch in früheren Jahren das jüdische Passahfest mitgefeiert hätte, unmittelbar vor seinem Tode das Lamm nicht genossen, sondern in seinem Tode das typische Passah aufgehoben habe. Deutlich genug gehen diese Argumentationen auf die Chronologie des johanneischen Evangeliums zurück. Weitzel urtheilt nun ganz richtig, daß in diesem Streite Alles auf einen Gegensatz zwischen Judaismus und Christianismus, zwischen einer gemischt jüdischen und einer rein christlichen Bedeutung der Passahfeier hinauslaufe; er weist ferner ganz mit Recht darauf hin, daß in diesem Conflikte nicht Kirche gegen Kirche, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine Parthei standen [3]). Ob dagegen diese Parthei so ver-

1) Euseb. H. E. IV, 26: *Μελίτων ἐν μὲν οὖν τῷ περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον, καθ' ὃν συνέταττεν, ἀρχόμενος σημαίνει ἐν τούτοις· ἐπὶ Σερουϊλίου Παύλου, ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα. τούτου δὲ τοῦ λόγου μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι.*

2) Dieselben finden sich bei Weitzel S. 22. 60. 65.

3) Ich halte Weitzel's Auffassung der auch durch Polykrates vertretenen kleinasiatischen Passahfeier auch nach den Einwendungen von Hilgenfeld (der Passahstreit und das Evangelium Johannis, Theol. Jahrb. 1849, S. 209 ff.) für die richtige. Obgleich die Fragmente des Polykrates und Irenäus nicht

einzelt gewesen ist, wie Weitzel meint, möchte doch einigermaßen zu bezweifeln sein, wenn der alexandrinische Clemens es für nöthig hielt, sich in den Streit gegen sie einzulassen. Wenn dieselbe Parthei etwa auch in Alexandrien sich bemerkbar machte, so war sie nicht vereinzelt, sondern sporadisch weit verbreitet; wenn aber diese Voraussetzung unstatthaft wäre, so muß das Auftreten der Parthei in Kleinasien doch viel zu wichtig und eingreifend gewesen sein, als daß man dieselbe vereinzelt nennen könnte. Ebensowenig können wir nun den weiteren Bemerkungen Weitzel's beistimmen, mit welcher er die allgemeine Situation jener Spur judenchristlicher Sitte in Kleinasien erläutert. Er meint, aus dem Umstande, daß jene laodicenischen Judenchristen ihre Sitte an das Beispiel Christi nach Matthäus, und nicht an die Auktorität des mosaischen Gesetzes anlehnten, schließen zu dürfen, daß in jener Parthei nur „eine spätere und schüchterne Form eines christlicher gewordenen Ebjonitismus" aufgetreten sei. Ferner will er aus dem geschlossenen Gegensatze, welchen die bedeutendsten Kirchenlehrer dagegen bildeten, erkennen, daß „der Ebjonitismus damals ein auf den Kreis der minder Unterrichteten zurückgedrängter, von der Kirche überwundener Gegensatz war, wenn er auch noch vorübergehend als vereinzelte Erscheinung sich geltend machen konnte" 1).

---

ausdrücklich sagen, daß die kleinasiatischen Quartodecimaner den 14. Nisan als den Todestag Christi, des wahren Passahlammes gefeiert haben, so zwingt ein Umstand unwiderleglich zu der Annahme, daß dieser Gedanke, und nicht die Wiederholung des von Christus begangenen Passahmahles der kleinasiatischen Feier zu Grunde lag, — nämlich der Beschluß der Fasten an diesem Tage. Das Fasten hat überhaupt nur Sinn, wo die Erinnerung an den Tod Christi der leitende Gedanke ist (Tert. de ieiun. 2: in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus), es kann also überhaupt nicht stattgefunden haben, wenn man nur das jüdische Passahmahl nach dem Vorgange Christi am 14ten Nisan feierte. Wenn aber das Fasten an diesem Tage beschlossen wurde, so kann dabei nicht die Voraussetzung herrschen, daß Christus erst am 15ten Nisan gestorben sei, sondern die Voraussetzung, daß Christus am 14ten als Passahlamm gestorben sei, und die Versöhnung bewirkt habe. Die von Polykrates vertheidigte kleinasiatische Festsitte kann also nicht, wie H. meint, in Continuität mit der jüdischen Feier stehen, auch nicht auf der synoptischen Chronologie beruhen. Sie setzt vielmehr die paulinisch-johanneische Anschauung voraus. Damit ist freilich nicht bewiesen, daß der Apostel Johannes, auf den sich Polykrates beruft, der Evangelist gewesen sein muß: sondern es ist ebenso gut der Apokalyptiker. S. oben S. 148.

1) A. a. O. S. 59.

In Beziehung auf den ersten Punkt reichen die erhaltenen Fragmente der Gegner jener Judenchristen gar nicht hin, um deren Argumente übersehen zu lassen. Wenn also namentlich das eine Fragment des Apollinaris [1]) das Beispiel Christi als Instanz seiner Gegner anführt, so brauchen dieselben darum weder stillschweigend, noch ausdrücklich auf die Auktorität des Gesetzes verzichtet zu haben. Vielmehr möchte eben so klar aus Apollinaris Berufung auf das Gesetz für seine eigene Meinung hervorgehen, daß das Gesetz in diesem Streite von der einen Seite mit wörtlicher, von der anderen Seite mit allegorischer Auslegung gebraucht wurde, und daß die Judenchristen durch diese Differenz zur Geltendmachung des Beispiels Christi gedrängt wurden. Also aus unseren Quellen läßt sich nichts über eine spätere oder schüchterne Form des Ebjonitismus jener Judenchristen entnehmen. Wenn nun ferner die Richtung dieser Parthei als eine von der Kirche in jener Zeit schon überwundene von Weitzel angesehen wird, so sind auch wir ganz der Meinung, daß die unendliche Mehrheit der Christen um 170 über jene judenchristlichen Grundsätze innerlich längst hinaus war, und auf einem anderen Princip der Sitte und des Cultus fußte; wenn aber Weitzel meint, daß um das J. 170 das Judenchristenthum schon längst zur außerkirchlichen Sekte geworden sei, und daß die jüdische Sitte der Passahbeobachtung in Laodicea nur als ein Nachhall einer längst verurtheilten Richtung die Ruhe der Kirche gestört habe, so müssen wir dieser Meinung widersprechen. Erstens läßt sich nicht beweisen, daß das Judenchristenthum auch in seiner milderen Form um das J. 170 schon längst Sekte geworden war. Aber gesetzt, daß dies der Fall war, so wäre ein Kampf, wie der uns gerade vorliegende um die Passahfeier, eine reine Unmöglichkeit. Wenn die zur Sekte herabgesetzten Judenchristen unter sich das Passahfest nach mosaischem Ritus feierten, so konnte die Kirche nur gleich-

1) *Λέγουσιν* (die Judenchristen), *ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*

gültig dagegen sein. Nur dann konnte es zum Streite kommen, wenn jene Sitte sich innerhalb der Kirche selbst geltend machte. Diesen Fall kann man sich aber nicht so vorstellen, als ob eine ansteckende Einwirkung der längst außer der Kirche stehenden Sekte auf kirchliche Kreise stattgefunden hätte, denn dies wäre nur möglich, wenn keine feste Cultusform in der Kirche ausgebildet war. Diese müßte aber doch in der Kirche vorausgesetzt werden, wenn es richtig wäre, daß dieselbe sich schon längst von den judenchristlichen Elementen gereinigt hatte, als der vorliegende Streit ausbrach. Also kann eben die judenchristliche Parthei, welche das jüdische Passah feierte, als es darüber zum Streite kam, noch nicht als Sekte außerhalb der Kirche gestanden haben, sondern es wird erst der Erfolg des Streites gewesen sein, daß diese Richtung als Sekte ausscheiden mußte. Es kann uns nicht zugemuthet werden, zu erklären, warum die Beobachtung der mosaischen Passahfeier durch die Judenchristen in Laodicea, welche denselben wahrscheinlich von jeher eigenthümlich war, nicht früher den entscheidenden Streit mit den Katholikern hervorrief. Dazu reichen die Quellen nicht hin. So viel aber werden wir ohne Schwierigkeit vermuthen dürfen, daß Rücksichten der kirchlichen Politik auch schon damals in die Partheiverhältnisse eingriffen, und daß die katholische Parthei wahrscheinlich erst dann die Judenchristen unter die Uniformität der Sitte und des Cultus zu beugen versuchte, als sie selbst gegen die Gnosis sich befestigt hatte. Dieser Excurs über den laodicenischen Passahstreit bestätigt also einerseits, daß die Ausschließung der judenchristlichen Parthei aus der Kirche vor dem Jahre 170 überall nicht kann stattgefunden haben, andererseits aber macht er wahrscheinlich, daß wenigstens in Kleinasien die Ausschließung der Judenchristen eben damals wegen ihrer jüdischen Passahfeier erfolgte, und diese Sachlage würde zu der durch Irenäus bezeichneten Situation vollkommen passen, daß um 185 das Judenchristenthum allgemein ebjonitische Sekte war [1]).

---

1) Schwegler hat den Episcopat des Victor von Rom (192—200) als die Periode bezeichnet, in welcher der Bruch der katholischen Kirche mit

Schließlich bleibt uns übrig, das Verhältniß der clementinischen Schriften zur katholischen Kirche festzustellen, über welches die Ansichten der auf diesem Gebiete stimmführenden Theologen außerordentlich weit auseinandergehen. Wir wiederholen deßhalb die Hauptresultate der bisherigen Untersuchung, nach welchen sich die Entscheidung über jenen Punkt zu richten hat: 1) das mildere Judenchristenthum ist nicht seit dem Ende des apostolischen Zeitalters als Sekte aus der Kirche ausgeschlossen. 2) Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als Justin seinen Dialog schrieb, war die öffentliche kirchliche Meinung über die Anerkennung und die Gemeinschaft mit den milderen Judenchristen getheilt, so aber, daß Justin, dessen Auktorität gewiß nicht gering war, für die Gemeinschaft war. 3) Bei der Abfassung des Werkes des Irenäus (circa 185) war auch das mildere Judenchristenthum schon Sekte geworden. Nach diesen Feststellungen fällt die Ansicht von Rothe als eine unmögliche weg, daß die Clementinen aus einer häretischen Gemeinschaft hervorgegangen seien, und den Zweck hätten, gegenüber der von den Aposteln der Kirche gegebenen Verfassung dieselben Formen auch auf den ebjonitischen Boden zu verpflanzen [1]). Eben so unrichtig ist aber auch die entgegengesetzte Ansicht von Schwegler, „daß die Homilieen das Bewußtsein ihrer Zeit repräsentiren. Wie ihr Verfasser dachte und schrieb, so dachte man in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Nicht als ob alle ihre Ideen auch dem religiösen Volksglauben angehört hätten, oder als ob die paulinische Denkweise ganz ohne Vertreter, eine bloße Reminiscenz gewesen wäre; aber die letztere hatte sich zu jener Zeit erst allmäh-

---

dem Judenchristenthume vollzogen worden sein soll. (Nachap. Zeitalter II, S. 206 ff.) Diese Ansicht beruht einmal darauf, daß die durch Polykrates von Ephesus vertretene kleinasiatische Form der Passahfeier, welche Victor bis zur Aufkündigung der Kirchengemeinschaft bekämpfte, judaistisch gewesen sei, und dann, daß der Montanismus, der eben unter Victor oder unter seinem Vorgänger Eleutherus proscribirt wurde, eine judenchristliche Richtung gewesen sei. Beide Suppositionen sind falsch. Was die kleinasiatische Passahfeier betrifft, so ist Weitzel a. a. O. S. 76 ff. zu vergleichen. Und daß der Montanismus keine judenchristliche Richtung war, wird unten im zweiten Abschnitte des zweiten Buches bewiesen werden.

1) A. a. O. S. 530 ff.

lig Anerkennung zu erkämpfen, mühsam und nicht ohne bedeutende Concessionen Bahn zu brechen, während die Richtung der Homilieen im Glauben der großen Menge unbedingt vorherrschte" [1]. Die Voraussetzungen dieser Ansicht, daß nämlich die ebjonitische Richtung überhaupt im zweiten Jahrhundert vorgeherrscht, und daß dieselbe die Basis für die katholische Kirche abgegeben habe, können freilich erst beim weiteren Fortschritte unserer Untersuchung widerlegt werden. Aber die Schwegler'sche Ansicht erweist sich auch schon im Vergleich mit den oben aufgestellten Gesichtspunkten als falsch. Wenn schon zu Justin's Zeit, also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, die öffentliche kirchliche Meinung über die Anerkennung der Parthei, aus welcher die Clementinen später hervorgingen, getheilt war, und vielleicht kaum ein Jahrzehend nach der Abfassung jener Schrift das Judenchristenthum als Sekte aus der Kirche verdrängt war, so widerspricht es aller organischen Geschichtsanschauung, daß die zwischen diesen beiden Zeitpunkten verfaßten Homilieen im Sinne der kirchlichen Majorität geschrieben sein sollen. Da vielmehr die öffentliche Meinung in der Kirche seit dem von Justin repräsentirten Zeitpunkte den Judenchristen immer abgeneigter und feindseliger geworden sein muß, bis sie, vielleicht um 170, die Trennung der Judenchristen von der Kirche durchsetzte, so können die Homilieen, wenn sie überhaupt vor diesem Zeitpunkte verfaßt sind, nur in der für ihre Parthei ungünstigsten und beengtesten Lage geschrieben sein, in der an einen Besitz der Majorität im entferntesten nicht zu denken ist.

Unsere Gesammtansicht über die clementinische Literatur erheischt aber auch Erklärungen wegen der älteren Schriften, auf deren Verhältniß zur Kirche die früheren Historiker begreiflicherweise nicht eingegangen sind. Zu diesem Zwecke müssen wir einige Resultate späterer Untersuchungen über die Ansicht von der Verfassung in diesen Schriften und deren Verhältniß zur Entwickelung der Verfassung in der Gesammtkirche vorweg nehmen [2].

---

1) A. a. O. 1, S. 405.

2) Siehe unten zweites Buch, erster Abschnitt, IV. über die Recognitionen, und zweiter Abschnitt II, C. über die Homilieen.

Die clementinische Literatur stellt nämlich die zwei Hauptphasen dar, in denen sich die Kirchenverfassung im zweiten Jahrhunderte entwickelte. Die Recognitionen formuliren den Episcopat als alleinige göttliche Lehrgewalt — gegen die Gnosis, die Homilieen als alleinige göttliche Disciplinargewalt, — gegen den Montanismus. Da nun die hierin ausgesprochene hierarchische Tendenz nicht, wie Rothe will, die Absicht haben kann, eine mit der schon bestehenden katholischen Kirchenverfassung rivalisirende Organisation der ebjonitischen Sekte herbeizuführen; da ferner aus der Uebereinstimmung der in diesen Schriften verfolgten hierarchischen Tendenzen mit der öffentlichen Meinung in der Kirche keinesweges die Schwegler'sche Annahme folgt, daß auch der judenchristliche Standpunkt derselben die Majorität in der Kirche beherrscht habe, so wird das Verhältniß der clementinischen Literatur zur Kirche in anderer Weise bestimmt werden müssen. Wenn die Kerygmen des Petrus, welche ohne Zweifel den die Verfassung betreffenden Abschnitt des dritten Buches der Recognitionen schon enthalten haben, in Palästina vor der Katastrophe des jüdischen Volkes unter Barkochba verfaßt sind, was wegen der polemischen Rücksicht gegen das System des Basilides sehr wahrscheinlich ist, so repräsentiren sie den damaligen Stand der öffentlichen kirchlichen Meinung ihrer Provincialkirche. Denn es ist sehr begreiflich, daß damals in Palästina das Judenchristenthum vorherrschte, und die dort vorhandenen Heidenchristen den Bedingungen desselben sich fügten. Wenn also in den Kerygmen der Episcopat als alleinige göttliche Lehrgewalt dargestellt wurde, um damit einen festen Damm gegen die Gnosis zu gewinnen, so war es natürlich im Sinne der öffentlichen Meinung der palästinensischen Provincialkirche, daß diese Verfassungsform mit dem Judenchristenthume in Verbindung gebracht wurde. Anders muß es nun aber mit den Recognitionen und den Homilieen im Verhältniß zur römischen Gemeinde stehen. Daß die Judenchristen ein bedeutendes, und geistig reges Ferment dieser Gemeinde während des zweiten Jahrhunderts gebildet haben müssen, ist eben aus der Entstehung jener beiden Schriften in Rom zu schließen, dagegen muß nicht nur die Majorität der Gemeinde

heidnischen Ursprungs, sondern auch katholischer Richtung gewesen sein, welche, wie im folgenden Abschnitt bewiesen werden wird, nicht auf judenchristlicher, sondern auf paulinischer Basis entstanden ist [1]. Wenn also auch die in den Recognitionen und den Homilieen dargestellten Formen der Verfassung im Sinne der Majorität der römischen Gemeinde gewesen sein mögen, so kann dies von dem judenchristlichen Standpunkt derselben nicht behauptet werden. Andererseits können aber jene Schriften auch nicht gegen die nichtjudenchristliche Gemeinde in Rom gerichtet gewesen sein, da nicht nur keine Spuren einer solchen Absicht vorliegen, sondern die Gegner des katholischen Christenthums, die Gnostiker, eben in jenen judenchristlichen Schriften bekämpft werden, und da die Homilieen gerade in der Zeit, in welcher die römischen Bischöfe mit den Montanisten um die Schlüsselgewalt kämpften, dieselbe als Recht des Episcopates behaupten, was doch nicht zu denken wäre, wenn die Judenchristen von jeher der römischen Gemeinde und dem römischen Episcopate fremd und entgegengesetzt gewesen wären. Das Verhältniß der Judenchristen in der römischen Gemeinde muß also nach den Andeutungen Justin's so erklärt werden, daß in der katholischen Parthei der römischen Gemeinde die Ansicht überwog, daß man die Gemeinschaft mit den (milderen) Judenchristen zu halten habe, und daß unter den Katholikern die auch von Justin vertretenen Grundsätze über den Genuß des Opferfleisches herrschten, welche den Judenchristen die Gemeinschaft mit jenen möglich machten. Unter diesen Bedingungen ist die Unterordnung beider Partheien unter e i n e n Bischof, und die gleichmäßig lebendige Betheiligung beider Partheien an der Entwickelung des Episcopates gegen die Gnosis und den Montanismus vollständig zu begreifen, und demnach können sowohl die Recognitionen, wie die Homilieen als kirchliche Schriften der römischen Gemeinde betrachtet werden, obwohl das Judenchristenthum derselben keineswegs in der Majorität der Gemeinde vorherrschte. Dies letztere kann um so weniger der Fall gewesen sein, als es schon zu Justin's Zeit unter

1) Dies läßt sich an den speciell der römischen Gemeinde angehörigen Schriften, dem Brief des Clemens an die Corinther, dem Hirten des Hermas, so wie an den Werken Justin's nachweisen.

den Katholikern, also auch wohl in Rom eine Fraktion gab, welche keine Anerkennung der Judenchristen wollte; und aus dem Erfolge, nämlich der Ausschließung der Judenchristen jedenfalls vor 180, muß man schließen, daß die Stellung dieser Parthei in der römischen Gemeinde, je später, um so mißlicher wurde, und daß die Homilieen nach 160 schwerlich in einer so günstigen Situation der judenchristlichen Parthei geschrieben sind, als die Recognitionen nach 140. Diese Schlüsse können wir aus den vorliegenden Thatsachen mit Gewißheit ziehen; Folgendes möchte ich aber noch in Hinsicht auf die clementinische Literatur vermuthen.

Die Verpflanzung der petrinischen Kerygmen auf römischen Boden, und ihre Umarbeitung in Gestalt der Recognitionen nach 140 ist möglicher Weise solchen palästinensischen Judenchristen zu verdanken, welche wegen des Aufstandes des Barkochba ihr Vaterland verließen und sich in Rom ansiedelten. Wenn gerade in der Zeit auch die römische Gemeinde mitten im Kampfe gegen die Gnosis begriffen war, so war die Verstärkung der Judenchristen eine Verstärkung der conservativen Parthei und des Episcopates. Um diese Interessen namentlich gegen Valentin's damalige Wirksamkeit zu vertreten, wurden die Kerygmen mit Rücksicht auf Valentin umgearbeitet. Allein der judenchristliche Verfasser der Recognitionen verfolgte mit dieser Schrift offenbar nicht allein die gemeinsamen antignostischen Zwecke der vereinigten Katholiker und Judenchristen, sondern auch die besonderen Zwecke seiner Parthei. Bei der Verflechtung der Person des römischen Clemens in seine Geschichte, und bei der Darstellung desselben als Schülers des Petrus und als Judenchristen hatte der Verfasser ohne Zweifel die Tendenz, die Tradition der römischen Gemeinde zu verfälschen [1]), dadurch allmählig die Katholiker zu unterwerfen, und so in Rom wiederzugewinnen, was die Parthei in Jerusalem eingebüßt hatte, eine Centralstelle des Judenchristenthums. Dies Streben hat nun freilich keinen Erfolg gehabt; der römische Episcopat wurde ein katholischer, und kein judenchristlicher, und daß die Lage der

---

1) Der römische Clemens, der Verfasser des Briefes an die Corinther, war Pauliner mit einem leisen Uebergang in die katholische Anschauungsform.

Parthei immer ungünstiger wurde, läßt sich an den Homilieen nicht verkennen. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Nichterwähnung der Beschneidung in den Homilieen an Stellen, wo die Recognitionen dieselbe als Merkmal der geborenen Juden im Christenthume festhalten, und daß die den Heidenchristen gemachte Concession, daß sie nur an Christus, nicht aber an Moses zu glauben brauchten, während doch zu gleicher Zeit eine auffallende Sympathie für die ungläubigen Juden ausgesprochen wird [1], daß diese Punkte von einer ziemlich beengten Stellung der Judenchristen gegenüber den Heidenchristen Zeugniß geben. Die oben erörterte Stelle Hom. VIII, 6, in welcher der Verfasser es den Christen nachgiebt, wenn sie Moses nicht anerkennen, aber dabei auch gerechtfertigt findet, daß die Juden an Christus nicht glauben, enthält eine die einfachen, ehrlichen Grundsätze des Judenchristenthums verläugnende Zweideutigkeit, welche darauf hinweist, daß das Judenchristenthum nicht mehr offen dem Heidenchristenthum entgegenzutreten wagte, und in der Ahnung eines bevorstehenden Bruches mit demselben, trotz der nur möglichen Concessionen, sich den Rückzug zu dem nicht gläubigen Judenthum offen zu halten suchte. Mit Rücksicht auf diesen Punkt stimme ich dem Urtheile Dorner's [2] bei, daß die Homilieen das böse Gewissen der isolirten Parthei an der Stirne tragen, obgleich es nicht gerechtfertigt ist, die judenchristliche Parthei in Rom, als aus ihr die Homilieen hervorgingen, schon für eine definitiv häretische zu erklären. Aber freilich muß diese Parthei bald nach der Abfassung der Homilieen eine häretische geworden sein, und dies Urtheil der Kirche muß auch die Homilieen in so weit getroffen und umfaßt haben, als dieselben nie in der Weise in der Kirche geachtet worden sind, als die Recognitionen, welche sich einer ausgedehnten Verbreitung und Benutzung in der späteren Zeit erfreuten [3], obwohl das Judenchristenthum als Häresie ausgeschlossen und verworfen war.

---

1) S. oben S. 233.

2) Die Lehre von der Person Christi, 2te Aufl., 1. Theil S. 156.

3) Vgl. Schliemann a. a. O. S. 127.

Das Urtheil, welches Schwegler über die Situation der Homilieen in der Kirche fällt, steht freilich in der genausten Beziehung zu seiner Ansicht, daß überhaupt der Ebjonitismus bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vorgeherrscht habe, und speciell nicht nur in Schriften, wie der sogenannte zweite Brief des römischen Clemens, sondern auch durch den Märtyrer Justin vertreten sei. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht kann erst in dem folgenden Abschnitte nachgewiesen werden, und wir wollen dagegen auch nicht daran erinnern, daß in Schwegler's Darstellung die plötzliche Reaction des aus dem Ebjonitismus erwachsenen Katholicismus gegen das Judenchristenthum um so weniger motivirt erscheint, als der specifische Gegensatz der katholischen Richtung gegen die judenchristliche nirgends mit Schärfe und Bestimmtheit bezeichnet ist. Aber gegen eine Instanz der Schwegler'schen Geschichtsanschauung, und die daher abzuleitenden Einwände gegen die oben gegebene Darstellung müssen wir schon jetzt dieselbe sicher stellen, — gegen die Deutung, welche die Fragmente Hegesipp's von Schwegler im Interesse seiner Hypothese erfahren haben. Hegesipp nämlich der Palästinenser, welcher mit größter Ausführlichkeit die ebjonitisch ausgeschmückte Tradition über Jacobus den Gerechten mittheilt, welcher in seiner Angabe der jüdischen Sekten den Stamm Juda mit dem Christenthume identificirt, der einen Ausspruch des Paulus nichtig und lügenhaft und mit den Worten des Herrn widersprechend nennt, der also alle Merkmale judenchristlicher Richtung an sich zu tragen scheint, behauptet, daß in allen christlichen Gemeinden, welche er zwischen den Jahren 150 und 160 besuchte, unter denen er die korinthische und die römische namhaft macht, Alles so gefunden habe, wie es das Gesetz, die Propheten und der Herr vorschrieben, und soll dadurch beweisen, daß eben das Judenchristenthum, und nicht etwa der Paulinismus die herrschende Richtung in der Kirche gewesen sei [1]). Allein weder dieser Schluß, noch jene Prämissen sind so sicher, als wofür sie ausgegeben worden. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Eusebius, dem die Annalen des Hege-

1) Schwegler a. a. O. I, 342—359.

sipp vorlagen, aus denselben den ihm doch gewiß anstößigen Eindruck ebjonitischer Denkweise nicht empfangen hat, da er den Verfasser derselben als Gewährsmann der unwandelbaren apostolischen Ueberlieferung im katholischen Sinne anführt [1]), denn Eusebius kann sich getäuscht haben. Da wir aber demnach mit den Angaben des Kirchenhistorikers vorsichtig umzugehen Ursache haben, so weit sie als beurtheilende Referate aus anderen Schriften sich darstellen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß er den Hegesipp als Schriftsteller mit Unrecht zur ersten Generation nach den Aposteln rechnet [2]). Nicht sicherer wird es mit der hebräischen Abstammung des Hegesipp sich verhalten, auf welche Schwegler großes Gewicht legt; denn die Art, wie Eusebius dieselbe erwähnt, läßt die Angabe vielmehr nur als eine Folgerung aus einzelnen Notizen des Annalisten, und nicht als eine ausdrückliche Erklärung in dessen Schriften erscheinen [3]). Wenn also die hebräische Abstammung des Hegesipp nur ein Schluß des Eusebius ist aus einigen hebräischen und syrischen Phrasen, die gelegentlich eingestreut waren, und einigen Notizen, welche dem Berichterstatter aus der jüdischen mündlichen Tradition geschöpft zu sein schienen, so ist dieser Schluß aus den Prämissen ein höchst unsicherer. Ebensowenig ist nun die Richtung des Hegesipp verantwortlich zu machen für die von ihm aus anderen Quellen entlehnte ebjonitisch gefärbte Schilderung des Jakobus (Eus. H. E. II, 23). Und wenn Schwegler auf die Anerkennung eines engeren Bandes zwischen jener Schilderung und der Richtung des Hegesipp dringt, weil der letztere geborener Jude und Palästinenser sei, so hat sich die Unsicherheit dieser Annahme eben erwiesen. Nicht minder ist die seltsame, aber vielleicht dem Text nach verderbte Aeußerung über die jüdi-

---

1) H. E. IV, 8: *Ἐν πέντε συγγράμμασιν τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπεμνηματίσατο.*

2) H. E. II, 23: *Ὁ Ἡγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς.*

3) H. E. IV, 22: *Ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

schen Sekten [1]), aus einer judenchristlichen, wahrscheinlich mit Recogn. I, 54 verwandten Quelle entlehnt. Auch die Polemik gegen Paulus liegt nicht so klar am Tage, als Schwegler vorgiebt. Allerdings hat Hegesipp die Worte: Was den Gerechten bereitet ist, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und ist in keines Menschen Herz gekommen, welche Paulus (1. Cor. 2, 9) als *γραφή* citirt, für irrig und im Widerspruch mit Christi Worten (Matth. 13, 29) erklärt [2]). Aber ob er dies Citat als Worte des Paulus angegriffen hat, darüber steht unmittelbar nichts geschrieben. Da nun die Worte ursprünglich der apokryphischen Offenbarung des Elias angehören [3]), und Hegesipp nach Eusebius Angabe sich auch mit Widerlegung apokryphischer Schriften abgegeben hat [4]), so möchte doch sehr wahrscheinlich sein, daß er jene Antithese nur gegen das erwähnte apokryphische Buch gerichtet hat, ohne an Paulus zu denken. Mag nun aber die persönliche Ansicht des Hegesipp noch viel deutlicher den Stempel des Judenchristenthums tragen, als wir anerkennen können, so ist jedenfalls die Formel, in welcher er den allgemeinen Zustand der Kirche seiner Zeit beschreibt, nichts weniger, als judenchristlich [5]). Das Gesetz und die Propheten und der Herr sind die Auktoritäten der katholischen Kirche, mit denen dieselbe gerade in der Zeit des Hegesipp sich gegen die Gnosis richtete [6]), und sind weit

---

1) H. E. IV, 22: *Ησαν γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ.*

2) Steph. Gobarus bei Photius Bibl. Cod. 232: *Ἡ. οὐκ οἶδ᾽ ὅ,τι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα.*

3) Origenes, hom. ult. in Matth. XXVII, 9. Vgl. ferner Cotelier zu den apost. Constitutionen VI, 16.

4) Eus. H. E. IV, 22: *Περὶ τῶν λεγομένων ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.*

5) L. c. *Ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει, καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

6) Const. App. II, 39: *Οἱ κατηχούμενοι μὴ κοινωνείτωσαν ἐν τῇ προσευχῇ, ἀλλ᾽ ἐξερχέσθωσαν μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου.* Tertullian. de praescript. haer. 36: Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet.

davon entfernt, die Merkmale der judenchristlichen Richtung im Unterschiede der paulinischen zu sein, welche es damals entweder gar nicht, oder in Gestalt der katholischen Anschauung gab. Wenn Hegesipp neben der Auktorität des *κύριος* die der Apostel noch nicht nannte, so geht daraus hervor, daß die Kanonisirung der apostolischen Schriften damals noch nicht festgestellt war, was auch aus allen anderen Umständen folgt. Wenn also Hegesipp auf seinen Rundreisen zwischen 150 — 160 in allen Gemeinden jene drei Auktoritäten herrschend fand, so ist er nicht ein Zeuge für das Vorherrschen des Judenchristenthumes, sondern für die schon entschiedene Herrschaft des katholischen Christenthumes, welches nicht mehr lange zögerte, den Judenchristen die Gemeinschaft aufzukündigen.

Es ist nicht unser Zweck, die Geschichte des Judenchristenthums als Sekte weiter zu verfolgen. Nur eine Bemerkung fügen wir noch bei, welche die Geschichte des Ebjonitismus betrifft. Es ist natürlich, daß die Trennung der milderen und der strengen Judenchristen, derer, welche eine Gemeinschaft mit unbeschnittenen Heidenchristen für möglich und derer, welche sie nicht für möglich hielten, verwischt werden mußte, nachdem auch jene von der aus Heidenchristen bestehenden Kirche ausgeschlossen worden waren. Deßhalb findet sich in den Berichten der Kirchenväter über die Ebjoniten Nichts, was an jenen ursprünglichen Unterschied unter den Judenchristen erinnert. Anstatt dessen gab die Christologie einen Theilungsgrund für zwei Klassen von Ebjoniten ab, deren Unterschied seit Origenes von den Kirchenvätern festgehalten wurde [1]. Deßhalb ist es aber ein ganz verkehrtes Verfahren, diesen Gesichtspunkt auch auf das Judenchristenthum

---

Iren. adv. haer. II, 35, 4: Dictis nostris consonat praedicatio apostolorum, et domini magisterium et prophetarum annuntiatio et apostolorum ministratio et legislationis dictatio. Ep. ad Diogn. 11: *Εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται.*

1) Contra Celsum V, 61: *Οὗτοί εἰσιν οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.* Euseb. H. E. III, 27. Vgl. Schwegler a. a. O. I, S. 180 ff.

des zweiten Jahrhunderts anzuwenden. Auf diesem Wege hat Schliemann die ganze schiefe und unbrauchbare Entdeckung von vulgären und gnostischen Ebjoniten gemacht, da doch im zweiten Jahrhundert die Christologie noch gar keine bestimmte Parthei-scheidung bewirkte, und in demselben Partheikreise die populäre Vorstellung von Christus und die theologische Spekulation weit auseinandergingen. Wir enthalten uns also absichtlich, auf die Schliemann'sche Geschichtschreibung polemisch weiter einzugehen.

Vierter Abschnitt.

Die Entwickelung des Paulinismus bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

I. Der Antijudaismus der Briefe an die Hebräer und des Barnabas.

Nachdem Paulus dem Christenthume eine vom Judenthume unabhängige Existenz verschafft hatte, ohne daß doch die einzelnen Punkte seines Lehrbegriffs zu festen symbolischen Voraussetzungen der Theilnahme an den von ihm gegründeten Gemeinden geworden waren, konnte es, bei der Lebendigkeit der dogmatischen Produktion und der Wiederholung von Conflikten zwischen dem paulinischen Christenthum und seinen Gegnern im Judenthume und Judenchristenthume, nicht ausbleiben, daß man auch auf einem anderen, als dem von Paulus vorgezeichneten Wege, sich die Selbständigkeit des Christenthums gegen das Judenthum theoretisch entwickelte. Eine solche gegen das mosaische Gesetz gerichtete, aber vom paulinischen Lehrbegriffe abweichende Theorie der Selbständigkeit des Christenthumes liegt im Hebräerbriefe vor, als dessen Verfasser, nach der übereinstimmenden Ueberzeugung der Kritiker aller Farben, der Apostel Paulus nicht angesehen werden kann [1]).

Auf den Beweis des Unterschiedes zwischen Christenthum und mosaischem Gesetze, und des höheren Werthes des ersteren zielt

1) Wenn der Brief, wie wir doch annehmen müssen, aus einer praktischen Situation hervorgegangen ist, so muß er noch während des Bestehens des levitischen Cultus, also vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Die Einwände, welche Schwegler (a. a. O. II, S. 307 f.) dagegen erhebt, sind von geringer Bedeutung, wenn man bedenkt, daß der Argumentation des Briefs jeder Nerv fehlen, und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Cultus geschrieben wäre.

sogleich die Einleitung ab, welche sich mit der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes, des Abglanzes der göttlichen Herrlichkeit und des Organes der Weltschöpfung, über die Engel beschäftigt. Denn durch die Engel ist eben das Gesetz gegeben [1], das christliche Heil aber durch den Sohn Gottes eingeführt (2, 2). Ebenso erhaben ist Christus als Vermittler des neuen Bundes über Moses, den Mittler des alten, da dieser nur als Diener, jener aber als Sohn und Erbe im Hause, d. h. auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung waltete (3, 3—6). Nämlich Gott selbst hat sich das Recht eines neuen Bundes vorbehalten, und die Errichtung eines solchen durch den Propheten vorhergesagt (8, 8—12). Der Verfasser bezieht sich hier auf Jer. 31, 31—34, in welcher Stelle namentlich der Unterschied des neuen Bundes vom alten hervorgehoben wird, daß jener in die Herzen der Menschen geschrieben werden solle. Allein auf dieses Merkmal geht der Verfasser nicht ein, legt auch kein Gewicht darauf, sondern er schließt nur aus der Verkündigung eines neuen Bundes auf die Veraltung und Abschaffung des früheren (8, 13). Der Punkt, in welchem der Verfasser die Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Bunde anstellt, um den Vorzug des letzteren zu beweisen, ist nicht, wie der Ausspruch des Jeremias an die Hand gibt, und wie Paulus die Frage löste, das Verhältniß des Menschen zu dem einen und zu dem andern, sondern der Inhalt und Zweck des alten und des neuen Bundes.

In dieser Absicht stellt der Verfasser eine Vergleichung an zwischen dem mosaischen Opferinstitut und dem neutestamentlichen, welches sich auf das Faktum der Selbstopferung Christi beschränkt. Christus ist Hoherpriester (4, 14) und zwar ebenso von Gott eingesetzt, wie es Aaron gewesen war (5, 4. 6). Ebenso wie der jüdische Hohepriester darum fähig war, die Menschen vor Gott zu vertreten, weil er, wie sie, der menschlichen Schwachheit unterworfen war (5,2), war auch Jesus fähig, die menschlichen Schwach-

---

1) Auf diesen Contrast zwischen dem Christenthume und dem Gesetze zielt auch schon die übereinstimmende Ansicht des Paulus (Gal. 3, 19) ab, welche freilich bei demselben nur beiläufig ist, und nicht so hervortritt, wie im Hebräerbrief. S. oben S. 55.

heiten mitzufühlen, da er selbst Versuchungen ausgesetzt war (4, 15), und durch Todesfurcht befangen wurde (5, 7). Allein daneben war Jesus sündlos (4, 15; 7, 26), während der jüdische Hohepriester, bevor er Opfer für Andere darzubringen unternehmen durfte, seine eigenen Sünden durch Opfer sühnen mußte (5, 3; 7,27). Der andere Vorzug besteht darin, daß sein Priesterthum ewig ist κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (5, 6; 7, 21), während die jüdischen Hohenpriester dem Tode unterworfen sind (7, 23); und daß jenes von Gott mit einem Schwur auf ihn übertragen ist, während die Einsetzung der jüdischen Priester ohne göttlichen Schwur geschah (7, 20). In der Vergleichung Christi mit Melchisedek liegt ferner noch ein anderer Vorzug vor dem jüdischen Priesterthume. Jener nämlich empfing von Abraham den Zehnten und segnete ihn dafür, in Abraham hat aber auch seine priesterliche Nachkommenschaft, Levi und sein Stamm, einmal für alle den Zehnten entrichtet und den Segen empfangen, also die höhere Würde Melchisedek's und seines Nachfolgers anerkannt (7, 4—10). Dem Vorzuge seiner persönlichen Befähigung zum Hohenpriester entspricht nun auch die Weise, wie Christus sein priesterliches Amt versieht. Während die jüdischen Priester die Opfer täglich wiederholen müssen, hat Christus nur ein einmaliges Opfer darzubringen nöthig gehabt (10, 11. 12), und dies Opfer, welches in seinem eigenen Blute bestand, war ebenfalls kostbarer als das Blut von Stieren und Böcken (9, 12). Dieses einmalige Opfer ist um so erhabener über die täglichen priesterlichen Opfer, als es nur mit dem jährlichen Versöhnungsopfer des jüdischen Hohenpriesters verglichen werden kann, und doch auch dieses noch unendlich übertrifft. Wie nämlich der jüdische Hohepriester einmal im Jahre am Versöhnungstage das Opferblut aus dem Heiligen ins Allerheiligste trug (9, 7), so ist auch Christus mit seinem eigenen Opferblut in den Himmel eingegangen (9, 24). Der Himmel selbst ist aber das Allerheiligste, nach dessen Vorbilde erst das Allerheiligste im heiligen Zelte der Juden eingerichtet ist (9, 23; 8, 5), ebenso wie der sichtbaren Welt der vordere Theil des heiligen Zeltes entspricht (9, 8. 9). Also ist auch das Heiligthum, welches Christus als Hoherpriester betrat, unendlich weit ausge-

zeichneter als das jüdische. Dasselbe Verhältniß wiederholt sich bei der Bestimmung des Zweckes und Erfolges einerseits der jüdischen, andererseits des Opfers Christi. Bei diesem Punkte kommt es aber darauf an, die einzelnen Aussagen scharf ins Auge zu fassen, da die daraus resultirende Anschauung vom mosaischen Gesetze nicht auf der Oberfläche liegt. Während nämlich der Erfolg des Opfers Christi, die Reinigung der Gewissen (9, 14; 10, 14), mit dem angegebenen Zwecke, der Wegschaffung der Sünden (9, 26. 28) vollständig zusammentrifft, könnte es zweifelhaft erscheinen, ob der Verfasser nicht bei dem jüdischen Opferinstitut an einen Zweck dachte, der weiter reichte, als der Erfolg. Zunächst leuchtet aus dem angegebenen Erfolge des Opfers Christi ein, daß der Verfasser den jüdischen Opfern den Erfolg einer Reinigung der Gewissen nicht zugesteht. Es ist aber nicht zu übersehen, daß, während der Verfasser eine durch jene Opfer bewirkte Heiligung *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* anerkennt (9, 13), er stets es für unmöglich erklärt, daß die Opfer mehr, also namentlich eine Reinigung des Gewissens und Wegnahme der Sünde leisteten (9, 9; 10, 4. 11). Diese Unmöglichkeit kann nach dem Gedanken des Verfassers, der in diesem Punkte bestimmt von Paulus abweicht, nicht in der Sünde der an das Opferinstitut gebundenen Menschen, sondern nur in diesem selbst liegen; das Opferinstitut hat also nach der Ansicht des Verfassers nur die Fähigkeit, also auch nur den Zweck, unsere Unreinigkeit wegzuschaffen, und wer an diesem Schlusse zweifelte, dem müßte man im Sinne des Verfassers erwidern, daß, wenn Gott den Opfern einen anderen Zweck gesetzt hätte, er denselben die entsprechende Fähigkeit hätte verleihen müssen. Aus dieser Ansicht ergiebt sich aber eine tiefeingreifende Folgerung für die Ansicht des Verfassers vom mosaischen Gesetze, über dessen ganz enge Beziehung zum levitischen Opferinstitut der Verfasser sich ausdrücklich erklärt (7, 11. 12). Der Zweck der Opfer muß nämlich als das Maaß des Umfanges des entsprechenden Gesetzes gelten. Wenn also der Verfasser als Zweck der Opfer die Bewirkung der äußerlichen, fleischlichen Reinigkeit betrachtet (9, 13), so kann seine Ansicht nicht sein, daß das Gesetz dem Menschen ein höheres Ziel setze, als eben die Erreichung der

καθαρότης τῆς σαρκός, er muß vielmehr läugnen oder ignoriren, daß das mosaische Gesetz auch höhere auf die Reinigung der Gewissen hinwirkende sittliche Pflichten vorschreibt. Im Bewußtsein der Nothwendigkeit dieser Folgerung wird der Ausleger nicht verkennen, daß die bezeichnete Ansicht an zwei Stellen des Briefes deutlich genug für den ausgesprochen ist, der sich in einen fremden, aber folgerechten Ideenkreis hinein versetzen kann. Zuerst 7, 16, wo das dem levitischen Priesterthum entsprechende Gesetz νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς genannt wird, nicht etwa, weil es auf fleischliche Menschen berechnet ist, sondern weil es nur auf das Fleisch und seine Reinigkeit bezügliche Gebote enthält. Dann 9, 10, wo es heißt, die Opfer seien angeordnet μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι, διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώμασι σαρκός. Die Präposition ἐπί ist hier so streng zu fassen, wie 7, 11; 8, 6, und sie führt eben den Inhalt des Gesetzes ein, auf den die Opfer sich beziehen, und da die Opfer ausschließlich als Ergänzung der δικαιώματα σαρκός bezeichnet werden, so bilden diese ebenso ausschließlich das Gesetz. Die Einwendung, daß der Verfasser den Dekalog doch nicht vom jüdischen Gesetz ausschließen könne, kann diese grammatisch richtige Erklärung nicht verdächtig machen; und wenn man sich wundert, wie der Verfasser sich so über den historischen Bestand des Judenthums habe täuschen können, so wissen wir zwar dafür keine Erklärung, aber eine Parallele in dem mit dem Hebräerbriefe eng zusammenhängenden Briefe des Barnabas anzuführen, der dieselbe Ansicht zu deutlich ausspricht, als daß es einem Ausleger möglich wäre, sie zu umgehen.

Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bunde, der an der persönlichen Qualität der Hohenpriester und an dem inneren Werth und Zweck der Opfer nachgewiesen ist, bewährt sich auch an der Verheißung und Hoffnung, welche mit jedem derselben verbunden ist. Der neue Bund ist auf bessere Verheißungen gegründet, als der alte (8, 6), und diese bessere Hoffnung ist darauf gerichtet, Gottes Nähe zu erlangen (7, 19), in welche Christus seinen Gläubigen vorausgegangen ist (6, 19. 20). Nicht so klar ist, worin nach der Ansicht des Verfassers die mit dem mo-

saischen Gesetze verbundene Verheißung bestanden hat. Doch legt seine Argumentation im 4ten Cap. nahe, daß er den Besitz des heiligen Landes als die erfüllte Verheißung des alten Bundes betrachtet. Nämlich die durch David ausgesprochene prophetische Drohung, daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen sollen, kann nur eine Warnung für die Christen sein, weil, wie es heißt, wenn Josua schon in die Ruhe eingeführt hätte, nicht noch später vor dem Unglauben, als dem Verhinderungsgrunde der Einführung in die Ruhe, gewarnt worden wäre (4, 8). Aus der vorhergehenden Erörterung jener Psalmstelle (Ps. 95) geht aber als Annahme des Verfassers hervor, daß auch jene höhere, erst an den Christen zu vollziehende Verheißung, schon auf das jüdische Volk berechnet war, und daß dasselbe sie nur durch seinen Unglauben verscherzt habe (3, 15—18). Wie verhält sich nun diese höhere Bestimmung auch des Volkes Israel zu dem niederen Charakter, den gleichwohl das mosaische Gesetz und Opferinstitut tragen soll, und zu der Andeutung, daß die dem israelitischen Volke bestimmte Verheißung in der Besitznahme des heiligen Landes erfüllt worden sei? Scheint nicht auch die Hinweisung auf den strafwürdigen Unglauben der Israeliten eine höhere Ansicht von ihrem Gesetze nöthig zu machen? Diese Widersprüche, in welche sich der Verfasser zu verwickeln scheint, hat er freilich nicht selbst aufgeklärt, wir sind aber im Stande, sie durch Vergleichung einer ganz analogen Anschauung des Barnabasbriefes zu lösen. Wir haben schon erinnert, daß dieser Brief läugnet, daß der sittliche Theil des Gesetzes, der Dekalog, bei den Israeliten gegolten habe. Hiemit wird aber nicht geläugnet, daß der Dekalog den Israeliten von Gott bestimmt gewesen sei, sondern dieselben sollen den Besitz des Dekaloges, den Moses für sie empfangen hatte, durch ihren Götzendienst verscherzt, und anstatt dessen nur das Ceremonialgesetz empfangen haben (Cap. 4). Ebenso muß nun die im Hebräerbriefe vorliegende Beurtheilung der den Israeliten gegebenen Verheißung gedeutet werden. Freilich war den Israeliten ursprünglich die Verheißung höheren Inhaltes gegeben, weil sie derselben aber durch Ungehorsam sich unwürdig machten, so wurde sie zurückgezogen, und der Bund Gottes auf ein Gesetz von ge-

ringem Inhalte und eine Verheißung von geringem Werthe gegründet. Die Abweichung zwischen beiden Briefen ist dabei leicht zu erklären. Der Brief des Barnabas erklärt den Dienst des goldenen Kalbes für den kritischen Moment, in welchem das Volk den zur Einführung bereiten Dekalog verlor (Exod. 31, 18; 32, 7); der Verfasser des Hebräerbriefes knüpft aber nach Anleitung des Psalms den Umschlag der göttlichen Absichten an den früheren Moment des Ungehorsams beim Haderbrunnen (Exod. 17). Wenn nun Gott schon damals nach der Ansicht des Verfassers die höhere Verheißung wieder zurückzog, so brauchte derselbe nicht mehr auf den Abfall zum Götzendienst am Sinai das Gewicht zu legen, wie es im Briefe des Barnabas geschieht, sondern er ignorirte folgerecht alles, was nach dem von ihm festgehaltenen geschichtlichen Momente auf eine höhere Bestimmung des israelitischen Volkes hinzudeuten schien, also auch die Bestimmung des Dekalogs für dasselbe, und behauptete einfach, daß das mosaische Gesetz blos ceremonielle Gebote enthalte.

Nachdem wir die Ansicht des Verfassers von dem alten Bunde, der schon von Jeremias als ein alternder und bald verschwindender bezeichnet ist (8, 13), und den der neue aufheben soll (10, 9), kennen gelernt haben, sind die W i r k u n g e n d e s h o h e n p r i e s t e r l i c h e n G e s c h ä f t e s und d e s O p f e r s C h r i s t i, so wie das Verhältniß der Genossen des neuen Bundes zu diesem Akte aus dem Briefe zu entwickeln. Die durch Christi Tod bewirkte Erlösung von der Sünde (2, 17; 9, 15), wird näher dahin bestimmt, daß er die Gewissen von den bösen Werken reinigt, und dadurch den Menschen Freimuth und Vertrauen zu dem Dienste Gottes wiedergiebt (9, 14; 10, 19—22). Diesen Erfolg hat das Opfer Christi darum, weil es *διὰ πνεύματος αἰωνίου* dargebracht ist (9, 14), d. h. nicht blos als sittliches Werk eine sittliche Macht ausübt, sondern als Resultat der höchsten lebendigen Kraft (7, 16) auch das wahre Leben weiter verbreitet. Dieser Erfolg hängt aber wesentlich noch davon ab, daß Christi Tod mit dem Schlusse der gegenwärtigen Weltperiode zusammentrifft (9, 26). Ebenso unstatthaft, als es wäre, wenn man eine Wiederholung des Todes Christi dächte, ist auch der Gedanke an eine längere

Weltdauer nach diesem einmaligen Tode, der nur rückwirkende Kraft hat, und auf den in der Nähe nur die Wiederkunft folgen kann (9, 28). Inzwischen setzt aber Christus seine versöhnende Thätigkeit durch seine hohepriesterliche Fürbitte im Himmel fort (9, 24). Der Erfolg des Todes Christi, welcher in negativer Weise als Reinigung bezeichnet wird, wird daneben mit dem positiven Ausdruck τελείωσις benannt (9, 9; 10, 1. 14; 11, 40; 12, 23). Diese Bezeichnung ist nach dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch (z. B. Matth. 5, 48) gleich ἁγιασμός (Hebr. 10, 10. 14), und bedeutet die Eigenschaft, welche dem Wesen und Willen Gottes entspricht.

Dieser Erfolg des Erlösungswerkes ist nun natürlich geknüpft an Bedingungen von Seiten der Subjekte, auf welche jene Wirkung ausgeübt wird, nämlich an die μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und die πίστις ἐπὶ θεόν (6, 1). Das dialektische Band zwischen der Erlösungsthatsache und dem subjektiven Verhalten des Glaubens ist jedoch von dem Verfasser des Hebräerbriefes gar nicht so eng geschlungen, als von Paulus. Dies zeigt sich namentlich daran, daß nicht die Erlösungsthatsache selbst als Gegenstand des Glaubens hingestellt wird. Gegenstand des Glaubens ist vor Allem die Einheit und die vergeltende Gerechtigkeit Gottes (11, 6), dann aber die ganze übersinnliche Welt in Vergangenheit (11, 3), Gegenwart und Zukunft. Weil nun der neue Bund den Eintritt in die übersinnliche Welt in der Zukunft gewährleistet, tritt als Hauptmoment im Glauben die Hoffnung auf, welche in der Definition desselben (ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, 11, 1) ausdrücklich voransteht. Hieraus geht hervor, daß der Glaube im Hebräerbriefe nicht blos als eine theoretische Ueberzeugung ohne praktischen Zug zum Göttlichen aufgefaßt wird, wie im Briefe des Jacobus (2, 19), sondern seine Richtung auf Gott erscheint durch die Hervorhebung der göttlichen Vergeltung und der Hoffnung auf die künftige Welt als die praktische Macht, welche nicht etwa die Werke der Gerechtigkeit unterstützt, sondern dieselben hervorbringt (11, 33). Deßhalb ist es freilich keine Herabsetzung des Glaubens, wenn die Erreichung der Verheißungen von der Er-

füllung des göttlichen Willens (10, 36), oder von der Heiligung abhängig gemacht wird (12, 14); aber diese Anschauung in ihrem Unterschiede von der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben charakterisirt doch eben den im Hebräerbriefe geltenden Begriff des Glaubens, der nur darum nicht als das alles Heil Umfassende gewußt wird, weil er wegen des Mangels der Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Christi nicht als der Zustand der Neugeburt dargestellt ist, und nicht die Gesammtanschauung des Verfassers beherrscht. Der Begriff vom Glauben gehört nach der Ansicht des Verfassers zu den niederen Elementarbegriffen des Christenthums (5, 12—14; 6, 1—3), für Paulus ist die Darstellung des Glaubens die höhere geistige Mittheilung, welche die gewöhnliche Auffassung übersteigt (Röm. 1, 11) und nur den Pneumatischen, nicht mehr Unmündigen zugänglich sein soll (1. Cor. 3, 1. 2). Die Darstellung des Werkes Christi, welche der Hebräerbrief giebt, ist als *στερεὰ τροφὴ* für die Vollkommenen bestimmt. Dieselbe ist also, um eine spätere Formel auf dieselbe Sache anzuwenden, Gegenstand der *γνῶσις* im Unterschiede von der *πίστις*, während nach der Anschauung des Paulus die *γνῶσις* ein nothwendiges Moment der *πίστις* selbst ist. Paulus muthet jedem wahrhaft Glaubenden zu, das Verhältniß seines Glaubens zu der Gnade Gottes und zu dem Tode und der Auferstehung Christi zu wissen (Röm. 6, 3); der Verfasser des Hebräerbriefes, welcher den Glauben nur auf Gott und die übersinnliche Welt bezieht, und die Deutung des Erlösungswerkes Christi nicht in den Glauben mit einschließt, entwickelt die Lehre davon als etwas Höheres, als Gegenstand der specifischen Erkenntniß. Die Entbindung der *γνῶσις* aus der *πίστις*, welche auch unabhängig von dieser Darstellung im Hebräerbriefe innerhalb der paulinischen Richtung in anderer Weise sich vollzieht, ist für die weitere Geschichte derselben von großer Bedeutung, nicht blos als erste Veranlassung des Entstehens der häretischen Gnosis, sondern überhaupt als erster Anfang der Trennung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Elemente im Christenthume, aus welcher sehr bald die Verhärtung und Fixirung beider hervorging, und wodurch der Umschlag der paulinischen Anschauung in das Schema einer neuen Gesetzesre-

ligion wesentlich erleichtert wurde. Allerdings mußte das Bedürfniß allgemein gültiger Normen des Denkens und des Lebens die nur durch die Eigenthümlichkeit und die Erfahrungen des Paulus getragene mystische Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens auflösen. Allein mit der Fixirung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, ging auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christenthumes verloren.

Diese Andeutungen werden an der Analyse aller Schriften paulinischer Richtung ihre Bestätigung finden. In Beziehung auf den Hebräerbrief ist aber noch ein Punkt einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Der Verfasser erwähnt an einer Stelle das θέλημα τοῦ θεοῦ als die Norm der Werke, welche die Verheißungen erwerben (10, 36). Da nun in seiner Anschauung die Liebe nicht die Stelle der alle Pflichten umfassenden subjektiven Kraft und Norm wie bei Paulus einnimmt, sondern nur als eine Tugend oder als eine Klasse von Tugenden beiläufig erwähnt wird (6, 10; 13, 16), so fragt es sich, welchen Platz der Verfasser dem Willen Gottes, als der Norm des guten Lebens, in seiner Vorstellung vom Christenthume einräumt? Wir können diesen Punkt nur durch Analogie aufklären, da der Verfasser selbst ihn nicht ausgeführt hat. Es ist offenbar, daß im Hebräerbrief das Schema der mosaischen Religion auch auf die christliche angewendet ist, und der Gegensatz beider auf ihren verschiedenen Inhalt begründet wird. Wie also die mosaische Religion ihr Opferinstitut hat, um äußere Verunreinigungen zu tilgen, so hat das Christenthum sein Opferinstitut, um die Unreinheit und Unfreiheit des Gewissens aufzuheben. Da nun aber dem mosaischen Opferwesen ein Gesetz entsprach, dessen Uebertretungen eben durch jenes weggeschafft wurden, so muß der Verfasser auch voraussetzen, daß dem Opfer Christi ein Gesetz entspricht, zu dessen Ergänzung es dient. Wir müssen ferner schließen: wie dem mosaischen Opferwesen, welches nur äußere Unreinigkeit tilgte, ein Gesetz entsprach, das auch nur die äußere Reinheit und Unreinheit normirte, so muß das dem Opfer Christi entsprechende Gesetz auf Erweckung der sittlichen Reinheit abzielen. Da

nun endlich der Verfasser nicht undeutlich das Sittengesetz des Moses nicht zum alten Bunde rechnet, so muß er dieses oder etwas Entsprechendes als neue Gesetzgebung im neuen Bunde vorausgesetzt haben. Die Folgerichtigkeit dieser Schlüsse wird nicht angefochten werden können; um so weniger, da der Brief des Barnabas wiederum ergänzend eintritt. Derselbe behauptet nämlich ausdrücklich, daß das Sittengesetz, welches den Israeliten wegen ihres Götzendienstes vorenthalten worden war, als das Dokument des neuen Bundes, als nova lex Jesu Christi gegeben worden sei (Cap. 2. 4), indem zu gleicher Zeit der Opfertod Christi zur Vergebung der Sünden anerkannt wird (Cap. 5). Demnach muß auch der Verfasser des Hebräerbriefs unter dem Willen Gottes, von dessen Erfüllung er die Erlangung der Verheißungen abhängig macht, wenn nicht gerade speciell den Dekalog, aber doch ein sittliches Gesetz Christi verstanden haben. Die Folgerungen für die Gestaltung des Paulinismus, welche hieraus sich ergeben, behalten wir uns bis nach der Analyse des in dieser Hinsicht ausführlicheren Barnabasbriefes vor [1]).

Der anonyme Brief, als dessen Verfasser die Alexandriner Clemens und Origenes den Barnabas, freilich mit Unrecht [2])

1) Die Reflexionen, durch welche Schwegler den Hebräerbrief in sein Schema der gegenseitigen Concessionen zwischen Paulinismus und Judenchristenthum hineinzuzwängen sucht, sind nicht geeignet, eine ausführliche Widerlegung zu provociren. Es wird genügen, einige Sätze anzuführen: „Statt zwischen beiden Offenbarungsformen zu scheiden, schaut der Verf. des Hebräerbriefs das Christenthum in das Judenthum hinein, oder läßt, wie man umgekehrt sagen kann, das Christenthum durch das Judenthum durchscheinen" (Nachap. Zeitalter II, S. 315). „Während Paulus die Gesetzeswerke, und mit ihnen das Wesentliche und Charakteristische des Judenthums schlechthin verwirft, sieht unser Brief im Judenthum nur ein in allmähligem Verschwinden Begriffenes" (nach 8, 13. S. 316). „Nicht blos Andeutungen und Typen auf das Christenthum findet er im Judenthum, sondern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder desselben, die Anschauung des alten Testaments bestimmt ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehlt dem neuen nichts, was das alte hätte, und dem alten nichts, was das neue hätte" (S. 321). — Das Einzige, was wie Condescendenz zum Judenchristenthum aussieht, ist die ausschließliche Berücksichtigung der geborenen Juden (2, 16. 17) und die Ignorirung der Heiden im Christenthume. Wenn der Verfasser dadurch seinen judenchristlichen Lesern weniger Anstoß zu geben suchte, so liegt doch darin nichts weniger, als eine Abschwächung des antijüdischen Principes.

2) Vgl. Hefele, das Sendschreiben des Apostels Barnabas, aufs Neue untersucht, übersetzt und erklärt. Tübingen 1840.

bezeichnen, über dessen alexandrinischen Ursprung und bedeutend hohes Alter aber kein Zweifel herrschen möchte, schließt sich eng an den Typus des Hebräerbriefs an, jedoch so, daß die Merkmale ihrer gemeinsamen Richtung in dem prosaischeren Barnabasbriefe schärfer und erkennbarer hervortreten. Wie der Verfasser des Hebräerbriefes seine Belehrung über das Verhältniß der beiden Testamente als ein den Vollkommenen bestimmtes, höheres Wissen charakterisirt, so verheißt Barnabas gleich im Eingange seines Briefes, seinen Lesern die *γνῶσις* zu ihrem Glauben hinzuzufügen, und bezeichnet als deren Inhalt das Verhältniß der Offenbarungsstufen in der Prophetie und in den beiden Erscheinungen Christi, an welchen sogleich die demnächst entwickelte Negation gegen das „vergangene" mosaische Gesetz hervorgehoben wird [1]. Es findet nun aber der Unterschied statt, daß während im Hebräerbriefe die beiden Testamente, von denen das erste durch das zweite aufgehoben wird, vorherrschend als Opferinstitute ins Auge gefaßt und verglichen werden, der Barnabasbrief den Charakter beider Testamente als Gesetz bestimmt, und vornehmlich durch die Vergleichung beider mit der alttestamentlichen Prophetie die Abschaffung des alten Gesetzes durch das neue beweist. Das alte Gesetz gebietet Opfer und Fasten, die Prophetie verdammt beides, und verlangt anstatt dessen das Opfer der Herzensdemuth und die Enthaltung von der Ungerechtigkeit (Cap. 2, 3). Daraus folgt nun aber, daß das neue Gesetz Jesu Christi, welches ohne das Joch der Ceremonialgebote, die Selbstdarbringung des Menschen vor Gott erheischt, die mosaischen Ceremonialgebote zu verdrängen bestimmt ist [2]. Nach der Ansicht des Verfassers ist aber durch die Aufhebung des Ceremonialgesetzes nicht blos ein Theil des unter den Juden in Kraft bestehenden Gesetzes ungültig gemacht,

---

1) Cap. 1: *Ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.* Tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio. Propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt, et futurorum dedit nobis initia scire.

2) Cap. 2: Haec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Iesu Christi, quae sine iugo necessitatis est (Gal. 5, 1), humanam habeat oblationem (Rom. 12, 1).

sondern das ganze, da das jüdische Gesetz aus nichts Anderem, als aus dem Ceremonialgesetz bestand. Eine Uebereinstimmung des alten und des neuen Bundes, wie sie von den Judenchristen behauptet wurde, findet so wenig statt, als der Dekalog unter dem jüdischen Volke zu Kraft bestand, sondern derselbe ist wegen des Götzendienstes gar nicht als Bundesdokument unter den Juden in Wirksamkeit getreten, ist vielmehr erst durch Christus als Grundlage des neuen Bundes eingeführt worden [1]). Hiedurch ist also die Neuheit und Selbständigkeit des Christenthums gegen das mosaische Gesetz gewahrt; allein so sehr dieser Punkt dem Paulinismus entspricht, so weit entfernt sich von demselben der Ausdruck, der jenem Gedanken gegeben ist, und die Einführung des gesetzlichen Standpunktes in das Christenthum selbst. Obgleich nun also der Verfasser die Rechtfertigung durch Werke des (christlichen) Gesetzes keinesweges, wie Paulus, ausschließen kann, so kann doch seine Fassung des Christenthumes und seines Gegensatzes gegen das mosaische Gesetz nur in dem Kreise des paulinischen Christenthums entstanden sein, denn daß dieselbe nicht aus einer gegen das Judenchristenthum versöhnlichen Stimmung hervorgegangen ist, dafür bürgt die Schärfe, mit welcher das Judenchristenthum als antichristlicher Irrthum verurtheilt wird. Wir müssen also diesen Standpunkt als eine Evolution des paulinischen Princips begreifen, in welchem, nachdem es eine vom Judenchristenthum gesonderte Geltung gewonnen hatte, das Bestreben lag, aus der subjektiven Zuspitzung, in welcher es ursprünglich auftrat, in die Gestalt einer allgemeinen Norm, eines Gesetzes, überzugehen. Freilich ist nun die Form, welche es in dem Barnabasbriefe erhielt,

---

1) Cap. 4: Ne similetis eis, qui dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est. Nostrum autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud, quod Moyses accepit. — Wegen des Götzendienstes der Israeliten am Sinai proiecit Moyses tabulas lapideas de manibus suis, et confractum est testamentum eorum, ut dilectio Iesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius. Cap. 14: *Μωσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν τὴν διαθήκην, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. Πῶς ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε. Μωσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἶναι εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Ἐφανερώθη δὲ ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσι τοῖς ἁμαρτήμασι καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντες διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν.*

und welche auch durch die Deduktionen des Hebräerbriefes durchscheint, bedingt durch die eigenthümliche Ansicht von dem Inhalte des mosaischen Gesetzes, deren historische Gewaltsamkeit der Grund ist, daß die weitere Entwickelung auf dem in den genannten Briefen eingeschlagenen Wege nicht fortschritt. Natürlich tritt der Glaube im Briefe des Barnabas weit hinter der Pflicht der Gesetzerfüllung zurück [1]), und nach der Art, wie er erwähnt wird, möchte er nicht mehr bedeuten, als den Gehorsam und die Folgsamkeit gegen Jesus [2]), so daß diese Fassung noch hinter der im Hebräerbriefe zurückbliebe, ganz zu geschweigen der Beziehung des Glaubens auf die Thatsachen der Erlösung im echt paulinischen Sinne.

Die von dem Verfasser so sehr hervorgehobene Tendenz auf Gnosis, mit welcher er freilich alle seine Belehrungen, auch die bisher betrachteten, umfaßt, bewährt sich in einem specielleren Sinne an seiner Behandlung des Ceremonialgesetzes, welches ihm ja als der ausschließliche Inhalt des jüdischen Gesetzes gilt. Das Ceremonialgesetz enthält nach seiner Lehre eigentlich lauter geheime Typen auf Christus, auf seine Schicksale und seine Gebote. Die Entwickelung dieses geheimen Sinnes, meist durch allegorische Interpretation, ist die *τελεία γνῶσις*, deren Mittheilung der Verfasser seinen Lesern verheißen hat [3]). Sie ist darauf begründet, daß Moses oder Abraham ihre Worte oder Handlungen im Geiste vollbracht [4]), oder, wie es auch heißt, ihrerseits Gnosis gehabt haben [5]). Den Juden waren nun diese Beziehungen auf Christus

---

1) Cap. 4: *Ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, μελετῶμεν τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.* Dominus non accepta persona iudicat mundum, unusquisque secundum facit, accipiet. Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit; si nequam, merces nequitiae eum sequitur.

2) Cap. 2: *Τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑπομονή· τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια.* Cap. 4; s. die vorige Anm.

3) Cap. 10: *Ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν.* 13: *Ἀπείχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν.*

4) Cap. 10: *Περὶ τῶν βρωμάτων Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν.* 12: *Λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωσῇ τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν.* 9: *Ἀβραὰμ ὁ πρῶτος περιτομὴν δοὺς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν.*

5) Cap. 9: *Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ (Ἀβραὰμ) γνῶσις;* Cf. Cle-

und der geistige Sinn der Ceremonialgebote verborgen, und das Verständniß derselben ist erst durch die Verwirklichung der Vorhersagungen in Jesu Person und Schicksal seinen Anhängern aufgegangen [1]). Wenn also doch die Juden dem wahren Sinne der Ceremonialgebote nicht zugänglich waren, sondern sie ihrer fleischlichen Gesinnung gemäß falsch verstanden [2]), so fragt es sich, wie die Einführung des Ceremonialgesetzes sich zu dem Plane Gottes verhalte? Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es die Ansicht des Verfassers, daß Gott, der ja den fleischlichen Sinn der Israeliten an dem Götzendienste erkannt hatte, durch den sie den Dekalog verscherzten, zur Strafe das mit Geist durchdrungene Ceremonialgesetz ihnen auferlegt hat, in dessen wörtlichem Verständnisse sie freilich keine größere Schuld auf sich luden, als sie schon begangen hatten. Erst als die Propheten anfingen, den geistigen Sinn der Ceremonieen, z. B. der Beschneidung, zu deuten, und die Juden doch bei dem wörtlichen Verstande beharrten, da erkennt der Verfasser eine neue, durch teuflischen Trug herbeigeführte Uebertretung an [3]).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die späteren so genannten gnostischen Systeme ihren Namen derselben allegorischen Interpretation und der damit verbundenen Tendenz, das Christenthum vom Judenthum zu trennen, verdanken, welche schon bei Barnabas als Gnosis auftritt [4]). Ebensowenig aber ist zu läugnen, daß die Gestalt der G n o s i s in dem vorliegenden Briefe von der häretischen Form weit entfernt ist, sondern sich durchaus in den Grenzen des Paulinismus hält. Wir werden Gelegenheit

---

mens Strom. II, 12, 54: *Ἡ προφητεία πρόγνωσίς ἐστιν, ἡ δὲ γνῶσις προφητείας νόησις.*

1) Cap. 8: *Τὰ οὕτω γενόμενα ἡμῖν μὲν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά· ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.*

2) Cap. 10: *Ἆρα οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν; Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. — Περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προςεδέξαντο.*

3) Cap. 9. Nach Anführung prophetischer Aussprüche über die Beschneidung des Herzens heißt es: *Περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι· ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς.*

4) Vgl. B a u r Gnosis, S. 85 ff.

haben, die Tendenz auf Gnosis noch an einem anderen Dokument paulinischer Richtung zu beobachten, und bemerken nur, daß die Bildung des Begriffes von Gnosis überhaupt nur in dem paulinischen Lebens- und Gedankenkreise möglich war. Derselbe setzt die Anerkennung der unmittelbaren Unähnlichkeit zwischen Judenthum und Christenthum voraus, und drückt auf Grund derselben das Bestreben aus, eine höhere, als die empirische Uebereinstimmung des neuen mit dem alten Testamente nachzuweisen. Indem hiedurch namentlich die Identität des Gottes beider Offenbarungen festgehalten ist, so leuchtet ein, daß die häretische Gestalt der Gnosis den ursprünglichen Sinn des Begriffes eigentlich verläßt, und nur formell an die echte Gnosis sich anlehnt. Aber zugleich ist auch klar, daß die häretische Gnosis nur aus paulinischen und nicht aus judenchristlichen Kreisen hervorgehen konnte. Das Judenchristenthum, welches die unmittelbare Identität des alten und des neuen Testamentes festhielt, konnte natürlich nicht eine Richtung produciren, welche, unter Voraussetzung der Trennung beider, eine höhere Uebereinstimmung derselben zu ergründen suchte. In diesem Sinne lehnen auch die Recognitionen bei ihrem Gegensatze gegen die häretische Gnosis jede gnostische Tendenz ab, und wenn die Homilieen dieselbe in sich aufnehmen, so geschieht es auf Kosten des empirischen Judenchristenthums und der traditionellen Auctorität des Pentateuches, und nur auf äußere Veranlassung. Auch vermittelst der Angelologie, welche einen Hauptstoff der häretischen Gnosis bildet, ist kein näheres Verhältniß zwischen ihr und dem Judenchristenthume nachzuweisen. Denn wenn es auch zugestanden werden muß, daß die Angelologie im Judenchristenthume eine hohe Bedeutung hatte, so ermangelte sie derselben auch in paulinischen Kreisen nicht [1]). Es ist also unter allen Umständen ein höchst ge-

---

1) Einen Beweis davon liefert die Aeußerung des Ignatius in dem echten Brief an die Römer, welche von dem Ueberarbeiter in den Brief ad Trallenses 5 versetzt ist: *Δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ ὑμῖν βλάβην παραθῶ. — Καὶ γὰρ ἐγὼ, οὐ καθότι δέδεμαι, δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* Vgl. ferner über das angelologische Interesse der nichtjudenchristlichen Schriften, des Hirten des Hermas und der Ascensio Iesaiae: Hellwag in den theol. Jahrbüchern 1848,

wagtes Urtheil von Schwegler, daß die gnostischen Systeme jüdischen, d. h. ebjonitischen Ursprungs, oder daß wenigstens die frühesten derselben, namentlich das des Basilides, und theilweise das des Valentin als eigenthümliche Entwickelungsstufen des Ebjonitismus anzusehen seien [1]. Wenn Schwegler, wie er als Geschichtschreiber des Ebjonitismus es hätte thun müssen, diese Systeme dargestellt hätte, würde man freilich die Gründe seiner Ansicht über dieselben näher zu beurtheilen im Stande sein; da er dies aber unterlassen hat, so müssen wir ihn durch die obigen Bemerkungen als widerlegt ansehen. Ebensowenig wird es im Angesichte der von uns gegebenen Darstellung der Richtung des Barnabasbriefes noch einer Erörterung bedürfen, daß derselbe nicht „den Uebergang des alexandrinischen Judenthumes zur Gnosis" darstellt [2]. Derselbe stellt weiter nichts dar, als eine Form des paulinischen Christenthums, und eine Form der demselben entsprechenden Gnosis, ohne irgend welche häretische Beimischung, und mit dem absichtlichsten Antijudaismus [3].

II. Der Paulinismus und die evangelische Tradition.

Die Verwirrung, welche die Ansichten über den nachapostolischen Entwickelungsgang der christlichen Anschauung beherrscht, wird zum großen Theile dadurch verschuldet, daß man sich keine Rechenschaft darüber ablegte, daß und wie die paulinische Richtung über die ursprüngliche Gestalt, in welcher

---

S. 227. 234. An der letzteren Schrift ist namentlich, wie Hellwag hervorgehoben hat, von dem größten Interesse, wie durch das System der Himmel und die Reihenfolge der Engel das Zahlverhältniß des valentinianischen Aeonensystems hindurchschimmert.

1) A. a. O. II, S. 232.

2) Wie Schwegler meint a. a. O. II, S. 241.

3) Die negative Seite der paulinischen Richtung, nämlich die Verwerfung des jüdischen Cultus ist im Briefe an Diognet 3. 4, und in dem von Clemens Al. citirten *κήρυγμα Πέτρου* (vgl. darüber Credner, Beiträge I, S. 351 ff. und Schwegler Nachapost. Zeitalt. II, S. 30 ff.) sehr scharf ausgesprochen. Beide Schriften bieten aber keine in die Entwickelung der paulinischen Richtung eingreifende Darstellung des positiven Begriffes vom Christenthume, und wir begnügen uns, sie hiemit erwähnt zu haben.

ihr Urheber sie dogmatisch ausgeprägt hatte, hinausgehen mußte. Indem man im zweiten Jahrhundert vergebens nach Dokumenten suchte, welche die paulinische Formulirung des Christenthums enthielten, kam man entweder auf den Gedanken, daß die Erhabenheit und Reinheit des Christenthums überhaupt durch einen unerklärlichen Fall verloren gegangen sei, oder man folgerte aus jener Thatsache, daß das Auftreten des Paulus als Lehrer überhaupt keine allgemeine Nachwirkung hinterlassen habe. Beide Ansichten bleiben hinter den Anforderungen an die wahre Geschichtschreibung zurück; die erste, sofern sie durch eine unbewiesene dogmatische Voraussetzung der Pflicht der Einzelforschung aus dem Wege geht, die zweite, weil sie nicht im Stande ist, den Sieg des paulinischen Princips über das Judenchristenthum am Schlusse des zweiten Jahrhunderts zu erklären, wenn die paulinische Richtung seit dem Auftreten ihres Urhebers bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der unendlichen Minorität verblieb. Die folgende Untersuchung der nachapostolischen Schriften paulinischer Richtung wird die Bahn zeigen, in welcher der Strom der paulinischen Anschauung neben dem Judenchristenthume in immer zunehmender Verbreitung fortschritt, und die Motive, durch welche die paulinische Richtung in eine von ihrem ursprünglichen dogmatischen Gepräge freilich sehr abweichende Gestalt gebracht wurde. Schon die vorhergehende Erörterung über die Briefe an die Hebräer und des Barnabas hat gezeigt, wie der nur in der paulinischen Richtung lebende Gegensatz gegen das Judenthum und das Judenchristenthum sich in anderer Art, als in den paulinischen Formeln, Rechenschaft abgelegt hat; wir gehen jetzt zu einer Klasse von Schriften über, welche von den specifisch paulinischen Formeln ausgehen, aber in eine solche Anschauung einlenken, welche, indem sie dem Wesen nach sich dem Typus des Hebräer- und des Barnabasbriefes nähert, sich eben so weit, wie diese, von dem Grundgedanken des Paulus entfernt. Als das innere Motiv dieser Veränderung ist ebenso, wie in jenen Briefen, das Bedürfniß anzusehen, das paulinische Princip zu der Gestalt einer allgemein gültigen, unmittelbaren Lebensnorm zu entwickeln; dazu wirken aber in den gleich näher zu betrachtenden Schriften

noch zwei äußere Motive mit, nämlich erstens negativ die Schwierigkeit und Unpopularität der paulinischen Dialektik, zweitens positiv der Einfluß der evangelischen Tradition oder der Lehre Jesu, von welcher ganz unabhängig der paulinische Lehrbegriff sich gebildet hatte. Nach Maaßgabe der Analyse des Briefes des römischen Clemens an die Corinther und des Briefes des Polykarp an die Philipper werden wir ferner eine Reihe von Schriften als Fortsetzung der paulinischen Entwickelungsreihe zu betrachten haben, in welchen die specifisch paulinischen Formeln sogar gänzlich verschwunden sind, die jedoch trotz ihrer gesetzlichen Anschauung vom Christenthum sehr mit Unrecht in dem Ansehen stehen, judenchristlichen Charakter zu tragen.

Indem wir zu dem *Briefe des römischen Clemens an die Corinther* übergehen, müssen wir uns den Weg bahnen durch eine Untersuchung über die Echtheit des Briefes und den historischen Kern seines Verfassers, da nicht allein die Benutzung des Namens des Clemens durch pseudonyme Schriftsteller der alten Zeit, sondern auch die Operationen neuerer Kritiker alle persönlichen Merkmale des Clemens unsicher gemacht haben. Der Brief, welcher im Namen der römischen Gemeinde an die corinthische geschrieben ist, wird zuerst von Dionysius von Corinth (bei Eusebius IV, 23), dann von Irenäus (III, 3, 3), weiterhin auch vom alexandrinischen Clemens und Origenes [1]) dem Bischofe Clemens von Rom beigelegt. In Beziehung auf die Amtszeit dieses Mannes weichen nun aber die ältesten Angaben von einander ab. Während er von Irenäus als dritter Bischof von Rom und Nachfolger des Linus und Anakletus genannt und zugleich als Zeit- und Lebensgenosse der Apostel bezeichnet wird [2]), soll er nach dem zu den clementinischen Homilieen gehörigen Briefe, so wie nach der Aussage Tertullian's [3]) als erster Bischof durch Petrus ordinirt sein. Mit diesem Widerspruch hängt dann der andere zusam-

1) Die Stellen bei *Hefele*, Patres apostolici (ed. 3.) p. XXVIII sq.

2) Irenaeus, adv. haer. III, 3, 3: Ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς.

3) De praescr. haer. 32.

men, daß Irenäus den Clemens als Verfasser des Briefes d. h. als Pauliner kennt, während die Homilieen ihn als Schüler des Petrus d. h. als Judenchristen erscheinen lassen. Bei der Abwägung dieser widersprechenden Angaben kann die von Baur [1]) behauptete Unabhängigkeit des Zeugnisses Tertullian's von den clem. Schriften nicht zugestanden werden. Wenn nun also gegen Irenäus nur die Recognitionen und Homilieen als Zeugnisse für die judenchristliche Richtung des Clemens, und der zu den Homilieen gehörige Brief von Clemens an Jacobus als Beweis seiner Ordination als erster Bischof durch Petrus übrig bleiben, so sind die anderen, notorisch erdichteten, Punkte in jenen Schriften nur geeignet, den schärfsten Zweifel auch gegen jene Angaben zu erwecken. Dazu kommt, daß die apostolischen Constitutionen, welche sich selbst in nahe Beziehung zu Clemens setzen, indem sie die widersprechenden Traditionen über die Reihenfolge der römischen Bischöfe auszugleichen versuchen, der Tradition des Irenäus soweit den Vorzug lassen, daß sie den Linus als den ersten von Paulus ordinirten Bischof, den Clemens, obgleich von Petrus ordinirt, als zweiten nach dem Tode des Linus anerkennen [2]). Wenn es also hienach überwiegend wahrscheinlich ist, daß Clemens nicht der ersten Amtsgeneration am Schlusse des apostolischen Zeitalters angehört hat, so kann von den Angaben der Homilieen auch nicht das allein festgehalten werden, daß Clemens ein Petriner war. Der Reflexion Baur's, daß der judenchristliche Verfasser der Homilieen (oder der Recognitionen) den Clemens nicht hätte in die Nähe des Petrus versetzen können, wenn derselbe nicht als Petriner, sondern als Pauliner gegolten hätte [3]), halten wir den von Baur selbst wiederholt ausgesprochenen Grundsatz entgegen, daß man nicht die Realität eines angeblich historischen Faktums festhalten könne, wenn man sich doch gestehen müsse, daß alles Einzelne, was zur Realität desselben gehört, auf unhaltbaren Voraussetzungen beruhe [4]). Dieser Fall tritt gerade bei den Umständen ein, welche

1) Theol. Jahrbücher 1844, S. 550.

2) Const. Ap. VII, 46.

3) Theol. Jahrb. 1844, S. 549.

4) Theol. Jahrb. 1845, S. 218. Dort heißt es weiter: „Was kann

die vorgebliche Bekehrung des Clemens durch Petrus umgeben. Falsch ist die Darstellung des Petrus als Heidenapostels, falsch die des Simon als Incarnation der Gnosis, falsch die Reise des Petrus und seine Disputationen mit Simon, erdichtet die Reise des Clemens in den Orient und in Syrien in Gesellschaft des Petrus; — also kann auch nicht gewährleistet werden, daß er wenigstens Schüler des Petrus und Genosse seiner Richtung gewesen ist [1]), zumal da ein altes Dokument entgegengesetzter, paulinischer Richtung auf seine Autorschaft Anspruch macht. Aber, sagt Schwegler, alle anderen Schriften, welche den Namen des römischen Clemens tragen, sind untergeschoben; es müßten also ganz besonders zwingende Gründe vorhanden sein, um den Brief an die Corinther ausnahmsweise für authentisch zu erklären [2]). Obgleich nun die Folgerichtigkeit dieses Schlusses sehr anzufechten ist, so kann man sich einer Prüfung der Echtheit dieses Briefes nach inneren Gründen gar nicht widersetzen, wenn nur vorher die Zeit des Verfassers ausgemittelt würde, was freilich von Schwegler nicht geschehen ist. Er setzt, wahrscheinlich auf Grund von Phil. 4, 3, voraus, daß Clemens Gehülfe des Paulus gewesen sei, während doch in dieser Stelle ein Clemens in

---

denn, wenn man von allen konkreten Bestimmungen der Realität und Existenz einer Sache abstrahiren muß, anderes übrig bleiben, als die rein abstrakte Möglichkeit? Möglich ist nun freilich alles Mögliche, aber die Geschichte ist ja nicht das Reich des Möglichen, sondern des Wirklichen."

1) Während Baur es für nicht möglich hält, daß die Clementinen ihren Helden als Petriner darstellen, wenn er es nicht wirklich gewesen wäre, erklärt er den römischen Aufenthalt des Petrus und sein Verhältniß zur römischen Gemeinde für eine völlig unhistorische Sage, obgleich dagegen der von Baur in Hinsicht des Clemens gemachte Einwand ebenfalls gestellt werden kann, man könne die Duldung jener Sage durch die Pauliner nicht begreifen, wenn sie wirklich nur eine Sage war. Was er hierüber ausspricht, gilt ebenso, oder noch mehr in Beziehung auf Clemens. Er sagt: die Duldung der von den Judenchristen erzeugten Petrussage „begreift sich ganz gut, wenn man nur nicht übersieht, daß die Petriner in ihrem Gegensatze zu den Paulinern zugleich eine irenische Tendenz gehabt haben. Welches Interesse konnten daher die Pauliner haben, einer Sage zu widersprechen, welche nichts Anderes aussprach, als eben dies, was sie wollten, daß beide Apostel und beide Partheien neben einander bestehen können?" (Theol. Jahrb. 1845, S. 215). Ueber die Situation der Partheien, in welcher vermuthlich die Aufnahme des paulinischen Clemens in den judenchristlichen Sagenkreis stattfand, vgl. oben S. 257.

2) A. a. O. II, S. 126.

Philippi, und nicht einer in Rom gemeint ist, wenn auch von Origenes bis auf Baur die letztere Auffassung sich eingeschlichen und eingebürgert hat. Wenn Clemens der dritten Amtsgeneration seit dem Aufenthalte des Paulus in Rom angehört, so muß seine Amtszeit nach dem mittleren Durchschnitt der Amtsjahre der uns bekannten römischen Bischöfe in die achtziger bis neunziger Jahre des ersten Jahrhunderts fallen, und in dieser Zeit muß auch die Abfassung des Briefes stattgefunden haben, wenn er echt ist. Unter den Gründen Schwegler's gegen die Echtheit ist der erste, daß Clemens den sichersten Ueberlieferungen gemäß Petriner gewesen sei, schon erledigt. „Dann berücksichtigt und benutzt der Verfasser den Hebräerbrief, der selbst schon der nachapostolischen Zeit angehört.“ Dieser Annahme kann man nicht beitreten, vielmehr ist der Hebräerbrief noch während des Bestehens des jüdischen Tempelcultus, also vor dem J. 70 geschrieben; es ist also ganz in der Ordnung, wenn Clemens vielleicht 20 Jahre nachher den Hebräerbrief kennt und benutzt. „Ferner wird Cap. 47 die corinthische Gemeinde eine ἀρχαία ἐκκλησία genannt, und Cap. 44 ist von Presbytern die Rede, die theils von den Aposteln, theils später eingesetzt worden seien μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων; wobei es sich fragt, ob ein Mann der noch Zeitgenosse der Apostel gewesen war, naturgemäß so sprechen konnte.“ Allerdings konnte er 20 Jahre nach dem Abtreten der Apostel so schreiben; ein Kritiker darf aber auf relative Zeitbestimmungen, wie die vorliegenden, nur mit der größten Vorsicht Schlüsse bauen. Die corinthische Gemeinde wird nämlich darum ἀρχαία genannt, weil, wie es in demselben Cap. 47 heißt, Paulus ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου an dieselbe Briefe gerichtet hat. Daß ferner ein Zeitraum von vielleicht zwanzig Jahren πολλοὶ χρόνοι genannt wird, bedarf entweder keiner Erklärung oder Entschuldigung, oder erklärt sich aus der Absicht des Verfassers, die Bewährtheit der Beamten in einem möglichst großen Contraste mit der unberechtigten Auflehnung gegen dieselben erscheinen zu lassen. „Endlich setzt der Brief eine Ausbildung der hierarchischen Institutionen, namentlich der Episcopalverfassung voraus, wie sie in der unmittelbar nachapostolischen Zeit noch nicht stattgefunden, sondern sich nach-

weislich erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat." Wenn diese Bemerkung gegen den Brief des Clemens an Jacobus, der zu den Homilieen gehört, gerichtet wäre, so würden wir ihr ohne Weiteres beitreten. Den Brief des Clemens an die Corinther trifft dieselbe aber gar nicht, vielmehr ist gerade er das einzige Dokument der nachapostolischen Zeit, welches die ursprüngliche, im N. T. vorgezeichnete Verfassung als noch bestehend voraussetzt, und namentlich die Identität von Bischof und Presbyter festhält [1]). Die Einwendungen Schwegler's gegen die Authentie des Briefes sind also als nichtig anzusehen, und beeinträchtigen unsere Annahme, daß der Brief circa 80—90 geschrieben sei, keinesweges. Aber es liegen in ihm auch keine Andeutungen, welche dazu zwingen, seine Abfassung früher, namentlich vor das Jahr 70 zu verlegen. Die letztere Ansicht, auf welche Hefele dann den Schluß gründet, daß Clemens als Bischof von Rom dem Petrus succedirt sei, ist von ihm mit nicht zureichenden Gründen belegt worden [2]). Die Bezeichnung der Apostel als οἱ ἔγγιστα γενόμενοι ἀθληταί (Cap. 5) ist nicht im absoluten Sinne zu verstehen, so daß der Brief unter dem momentanen Eindruck des Todes des Petrus und Paulus geschrieben wäre, sondern setzt dieselben nur den Personen des alten Bundes entgegen, welche im vorhergehenden Capitel als Beispiele der Geduld aufgeführt waren. Ferner ist allerdings unter der im 6ten Capitel erwähnten blutigen Verfolgung die neronische zu verstehen, allein die αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι συμφοραὶ καὶ ἐπιπτώσεις (Cap. 1), welche der Abfassung des Briefes unmittelbar vorhergegangen sein sollen, können nicht die neronische Verfolgung bezeichnen, da dieselbe schnell vorübergegangen war. Wenn dann Hefele bei Voraussetzung einer späteren Abfassung die namentliche Erwähnung auch der römischen Christen in dem Briefe verlangt, welche unter Domitian den Märtyrertod erlitten, so kann aus dieser Nichterwähnung nur geschlossen werden, daß der Brief vor jener, freilich mit der neronischen

---

1) Jenes Urtheil Schwegler's beruht auf einem fast nicht zu rechtfertigenden Mißverständnisse einer Aeußerung von Rothe S. 383 Anm. 85.

2) Patres app. Prolegomena p. XXXV.

gar nicht vergleichbaren, Verfolgung des Domitian geschrieben ist, wie wir ohnedies anzunehmen Ursache hatten. Endlich kann die Erwähnung des jerusalemischen Tempelcultus in präsentischer Form (Cap. 40. 41) nicht als Beweis des Bestehens derselben, also der Abfassung des Briefes vor dem J. 70 gelten, da derselbe nur beispielsweise angeführt wird, und zur Empfehlung der Ordnung in der christlichen Gemeinde auch dann diente, wenn seine Ordnung zwar nicht mehr in Wirklichkeit bestand, aber doch im Gesetze noch schriftlich vorhanden war. Uebrigens wird auch in dem noch späteren Briefe an Diognet (Cap. 3) dieselbe Darstellungsart angewandt [1]).

Der Lehrbegriff des Briefes stützt sich vor Allem auf die notorisch paulinischen Sätze, daß durch das Blut Christi der Glaubende von der Sünde erlöst [2]), und daß der Mensch nicht durch seine Werke, überhaupt nicht durch etwas Eigenes gerecht werde, sondern durch seinen Glauben von Gott gerecht gemacht werde [3]). Aber der Verfasser zieht aus diesen Sätzen nicht die Consequenzen,

---

1) Die von uns angenommene Amtszeit des Clemens und die daraus sich ergebende Abfassungszeit seines Briefes würde noch eine Bestätigung erfahren, wenn folgende Combination mehr als Vermuthung wäre. Nach Rec. VII, 8; Hom. XII, 8 ist Clemens aus kaiserlichem Geschlecht, d. h. mit Tiberius verwandt. Andererseits wird von Mehreren (Euseb. H. E. III, 18; Sueton. Domitian. 15; Dio Cassius 67, 14) übereinstimmend berichtet, daß Domitian den Flavius Clemens, seinen nahen Verwandten, und römischen Consul wegen seines Bekenntnisses zum Christenthume habe hinrichten lassen. Nun hat Cotelier (zu Rec. VII, 8) die Vermuthung ausgesprochen, und Baur (Paulus, S. 471), so wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 175) haben sich neuerdings dafür erklärt, daß der mit Domitian verwandte Fl. Clemens der historische Kern des in den Pseudoclementinen auftretenden Clemens sei, weil von beiden die Verwandtschaft mit dem kaiserlichen Hause ausgesagt wird. Wenn dies richtig wäre, also Fl. Clemens auch der Bischof von Rom gewesen wäre, so würde dieser Umstand die Richtigkeit der Tradition des Irenäus bestätigen, daß Clemens der dritten Amtsgeneration seit dem Aufenthalte des Paulus in Rom angehört habe. Da der Tod des Fl. Clemens nach Eusebius im 15ten Jahre Domitian's erfolgt sein und, wie Sueton sagt, durch diese Hinrichtung das Ende des Kaisers selbst beschleunigt worden sein soll, beide also im J. 96 gestorben sein müssen, so würde dies Jahr der terminus ad quem der Abfassung des Briefes sein.

2) Cap. 12: *Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσίς ἐστι πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.*

3) Cap. 32: *Οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.*

welche Paulus gezogen hat. Für Paulus ergab sich aus dem Glauben die Nothwendigkeit des neuen sündlosen Lebens, weil durch die Beziehung desselben auf den Tod und die Auferstehung Christi der Umschwung aus dem verlorenen in den erlösten Zustand eingetreten war, und es bedurfte weiter keines Motives zu den guten Werken des Erlösten, da die Kraft dazu im Glauben liegt, und sich naturgemäß äußern muß. Auf diesem Wege vermag Clemens dem Paulus nicht zu folgen. Er macht beinahe mit derselben Frage, wie Paulus, den Uebergang zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen den guten Werken und dem Glauben, aber er erkennt nicht den letzteren als das allein genügende Motiv und die zureichende Kraft für die ersteren, sondern stellt den Willen Gottes als selbständiges Princip für die guten Werke neben den Glauben als das Mittel der Rechtfertigung [1]). Daher ist leicht zu begreifen, daß bei der paränetischen Tendenz des Briefes von Anfang an die Befolgung des *θέλημα* (Cap. 21) oder *βούλημα* (Cap. 19) oder der *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου* (Cap. 2. 3), namentlich aber auch der *ἐντολὴ καὶ παραγγέλματα Χριστοῦ* (Cap. 13. 49) besonders hervorgehoben wird, und daneben die Bedeutung des Glaubens sehr verschwindet. Was den Inhalt desselben betrifft, so darf man schon aus dem eben dargestellten Verhältnisse zwischen dem Glauben und den guten Werken schließen, daß der Tod und die Auferstehung Christi von Clemens nicht als Thatsachen der Erneuerung des Menschengeschlechts in den Glauben eingeschlossen werden können; anstatt dessen erkennt Clemens im Tode Christi nur eine sittliche That der Geduld und Demuth, und gibt derselben nur als einem Beispiele eine allgemeine Bedeutung [2]), wie überhaupt

---

1) Cap. 33: *Τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελφοί; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν.* (cf. Rom. 6, 1: *Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; μὴ γένοιτο*). *Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται.* — Cap. 34: *Προτρέπεται οὖν ἡμᾶς ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπ' αὐτῷ, μὴ ἀργοὺς μήτε παρειμένους εἶναι ἐπὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν.* — *Ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ, κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες.*

2) Cap. 16: *Ὁρᾶτε, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γὰρ*

an Christus neben seinem Charakter als Verkündiger des göttlichen Willens die Eigenschaft des sittlichen Vorbildes hervorgehoben wird [1]). Hienach ist von einer Erlösung durch Christi Tod im Sinne des Paulus nicht mehr die Rede, sondern die Liebe, die Kraft zu guten Werken vermittelt die göttliche Sündenvergebung [2]), und wenn an einer Stelle der Satz, daß durch Christi Tod der Welt die Gnade der Buße gebracht ist, an die echt paulinische Anschauung hinanzureichen scheint, so lehrt die weitere Ausführung dieses Gedankens, daß damit nichts anderes gemeint ist, als daß die Demuthserweisung Christi zu der Buße auffordert, welche das Heil und die Versöhnung selbst zu verdienen im Stande ist [3]). Demnach bleibt dem Glauben nichts weiter übrig, als seine Beziehung auf Gott, und es kann nicht fehlen, daß daneben die Befolgung des Willens Gottes oder des Gebotes Christi, als Mittel der Rechtfertigung, Erlösung und Beseligung, im gesetzlichen Sinne, trotz der anfänglichen paulinischen Formel ein bedeutendes Uebergewicht über den Glauben erhält [4]).

ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς, οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες; — Cap. 49: Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ τηρησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα. — Ἐν ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ. ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ κύριος· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. — Cap. 2: Τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν.

1) Cap. 33: Ἴδωμεν ὅτι τε ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν, προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ, ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης. Cap. 21: Τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.

2) Cap. 50: Μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

3) Cap. 7: Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν. Καταμάθωμεν, ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν. Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν, καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν. Ἰωνᾶς Νινευΐταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν· οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες.

4) Cap. 35: Πῶς ἔσται τοῦτο (sc. τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν) ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ

Der Selbständigkeit, welche also in dieser Schrift paulinischer Richtung das sittliche Gesetz neben dem Glauben gewonnen hat, entspricht nun auch die Ausbildung des gnostischen Elementes im Sinne des Hebräerbriefes und des Barnabasbriefes, welches ebensowenig durch den Begriff des Glaubens gebunden ist. In dem Begriffe des Clemens von der Gnosis tritt ebenfalls die Vermittelung des Christenthumes mit dem alten Testamente deutlich hervor, jedoch wird dieselbe nicht blos in die Form der allegorischen und typischen Erklärung gesetzt [1]), sondern schon die Benutzung alttestamentlicher Parallelen wird mit jenem Namen bezeichnet [2]). Dieser Sprachgebrauch schließt die unmittelbare Identität von Judenthum und Christenthum ebenso ausdrücklich aus, als es die paulinischen Formeln thun. Ueberdies spricht es der Verfasser deutlich genug aus, daß die Christen, und nicht Andere, das Bundesvolk Gottes seien, obgleich sein Beweis dafür ziemlich seltsam ist (Cap. 29. 30).

Ganz dieselben Erscheinungen, wie der Brief des Clemens, nämlich den unvermittelten Uebergang von dem paulinischen Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch Werke, zu einer gesetzlichen Anschauung bietet der Brief des Polykarp an die Philipper dar [3]). Fast unmittelbar auf den Satz, daß das Heil aus der Gnade und dem Willen Gottes durch Jesum, und nicht aus den Werken hervorgehe [4]), folgt die Behauptung, daß die Auferweckung abhange von dem Gehorsam gegen Gottes Willen, und der freiwilligen Enthaltung vom Bösen [5]). Als die göttlichen Gebote, welche gemeint sind, werden die Lehren Christi über die

---

ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν.

1) Cap. 31, (cf. Barnabas 7) cap. 12.

2) Cap. 36. 40. 41. 45.

3) Ueber die partielle Unechtheit dieses Briefes, so wie über die Abfassungszeit des echten Grundstockes vgl. den Anhang.

4) Cap. 1: *Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

5) Cap. 2: *Ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ, ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα, καὶ πορευώμεθα ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν, ἃ ἠγάπησεν, ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας.* Cf. Cap. 4. 5. 10.

Liebe und Nachgiebigkeit, sowie die Ermahnung zur Armuth angeführt, ohne irgend eine Beziehung auf alttestamentliche Gebote. Der Glaube bezieht sich nur auf Gott, nicht auf Christus unmittelbar [1]). Von Christus wird zwar der ganz paulinische Satz des ersten Petrusbriefes (2, 22) ausgesagt, daß er die Sünden der Menschen in seinem eigenen Leibe auf das Holz getragen habe, hieraus wird aber nur die Folgerung gezogen, daß das von Christus gegebene Beispiel der Geduld zur Nachahmung auffordere [2]).

Schwegler erklärt den dogmatischen Charakter dieser beiden Briefe für den der Capitulation zwischen beiden Partheien, der paulinischen und der judenchristlichen, indem die Grundformeln beider äußerlich in dem Symbol *πίστις καὶ ἔργα* zusammengestellt seien, um dadurch eine Vermittelung und Versöhnung zu bewirken [3]). Diese Hauptkategorie des Schwegler'schen Geschichtsplanes findet aber an dieser Stelle sehr mit Unrecht Anwendung. Wie kann denn jene combinirte Formel, die übrigens nirgendwo rein heraustritt, die Absicht einer Versöhnung der beiden bezeichneten Partheien verrathen, wenn weder in beiden Briefen die Judenchristen erwähnt sind, noch überhaupt die *καλὰ ἔργα* als symbolische Formel des Judenchristenthums anzusehen sind. Die Formel des Judenchristenthums ist *ὁ νόμος Μωϋσέως*, und wenn diese irgendwo mit der paulinischen *πίστις* combinirt erschiene, so möchte man daraus auf die Tendenz jener Versöhnung rathen können, auch wenn sonst die Judenchristen nicht mit einem Worte berührt wären. Aber weder können die Briefe mit jener Formel den Zweck der Vermittelung verfolgen, (und sie verfolgen auch ganz andere Zwecke,) noch kann die von ihnen gebrauchte Formel Resultat einer solchen Versöhnung sein. Schwegler meint nun freilich im Briefe des Clemens wenigstens eine absichtliche Irenik mit dem Jacobusbrief zu erkennen. Aber auch wenn diese unbestreitbar

---

1) Cap. 2: *Πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν.*

2) Cap. 8: *Δι᾽ ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινε. μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι᾽ ἑαυτοῦ.*

3) A. a. O. II, S. 128. 157

stattfände, so ist damit für die vorgebliche Versöhnung mit dem Judenchristenthume nichts gewonnen. Ist denn der Jacobusbrief, von dessen Einfluß sich nirgends auf dem Gebiete des Judenchristenthums eine Spur nachweisen läßt, als constitutives Dokument dieser Richtung anzusehen, oder ist dieser Charakter auch nur in den polemischen Sätzen des Jacobus über die ἔργα irgendwie erschöpfend ausgedrückt? Die mögliche Ausgleichung mit dem Jacobusbrief ist vielmehr weit entfernt von einer Versöhnung mit dem Judenchristenthume; wenn also die Absicht dazu nicht noch auf andere Weise ausgedrückt ist, so darf sie aus jener Formel nicht geschlossen werden. Der Grundfehler jener Schwegler'schen Ansicht ist, daß er die christliche Moral, welche in diesen Briefen als Wille Gottes, oder als Gebot Jesu mit Rücksicht auf die Bergpredigt eingeschärft wird, vom mosaischen Gesetz zu unterscheiden nicht im Stande ist, oder sein will. Freilich, gegen die moralisirende Richtung in diesen Briefen tritt der echt paulinische Typus sehr zurück, aber das moralische Element ist weder aus dem alten Testamente geschöpft, noch kann es auf die Judenchristen berechnet sein, welche nicht aus moralischen, sondern aus theologischen und rituellen Rücksichten den Paulinern gegenüberstanden. Es ist also ganz falsch, wenn diese Briefe deßwegen als paulinisch-vermittelnde dargestellt werden, weil sie neben den paulinischen Formeln die Tendenz auf Normirung der christlichen Sitte, und zwar auf Kosten jener, verfolgen [1]).

Die Abweichung beider Briefe von dem ursprünglichen Typus der paulinischen Lehre ist vielmehr so zu erklären, daß die paulinische Richtung zu ihrer eigenen Erhaltung und Consolidation der Aufstellung einer allgemeinen, unmittelbaren Lebensnorm bedurfte, welche vom mosaischen Gesetze verschieden, aber den sittlichen Bestandtheilen desselben entsprechend war. Die gelegentlichen

---

1) Eine Vermittelung der Pauliner mit den Judenchristen auf theologischem Boden ist gar nicht denkbar, und kann auch von Niemand versucht worden sein. Eine Gemeinschaft beider war aber, ganz unabhängig von theologischer Einigung, möglich, wenn die Pauliner die Enthaltung von Opferfleisch u. s. w. ausübten, und ihrerseits den milderen Judenchristen Beschneidung und Sabbathsfeier ließen. Daß diese Gemeinschaft im Leben stattfand, wird ja durch Justin bezeugt.

Ermahnungen des Paulus in seinen Briefen konnten diesem Bedürfnisse nicht genügen, namentlich im Vergleich mit der höheren Auktorität der Gebote Christi, welche natürlich auch in den paulinischen Kreisen Eingang fanden, wenn auch das Christenthum des Paulus selbst unabhängig von der evangelischen Tradition sich gestaltet hatte, und wahrscheinlich auch seine mündliche Belehrung, wie seine schriftliche, von jenem Elemente absah. Die sittlichen Lehren Christi, in denen der von Paulus vorausgesetzte Begriff des νόμος Χριστοῦ (Gal. 6, 2) seine Erfüllung fand, wurden also das sittliche Grundgesetz im paulinischen Christenthume. Je selbständiger aber nun dasselbe wurde, und je geringere Berührung zwischen ihm und dem Judenchristenthume stattfand, um so stärker mußte die mit der evangelischen Tradition verbundene Anschauung von den Bedingungen der Seligkeit eine Veränderung des paulinischen Grundsatzes von der Bedeutung der Werke hervorbringen. Wenn Christus die Werke als Bedingung der Seligkeit empfahl, so mußte dagegen der Satz des Paulus, daß keine Rechtfertigung durch die Werke stattfinde, zurücktreten, und dies um so mehr, wenn das Bewußtsein des Ursprunges und Zusammenhanges dieses Satzes durch den Mangel der Berührung mit dem Judenthume nicht lebendig erhalten wurde. Das Gleichgewicht zu Gunsten jenes paulinischen Satzes konnte auch durch das Festhalten an der Lehre vom Glauben nicht hergestellt werden, weil die Dialektik dieses Begriffes dem Verständnisse so bedeutende Schwierigkeiten darbietet, daß dasselbe gewiß in keiner Zeit Gemeingut der Masse war, welche von dem Bedürfniß einer unmittelbar praktischen Lebensregel nie zu der Höhe der Abstraktion und der mystischen Intuition sich erheben kann, auf welcher die paulinischen Lehren vom Gesetz und der Sünde, und von dem Glauben sich bewegen. Deßhalb schrumpfte bei dem Ueberwiegen der ἐντολὴ Χριστοῦ der Glaube, welcher in seiner Beziehung auf Christi Tod und Auferstehung als die Wirklichkeit des neuen Lebens von Paulus gefaßt worden war, in das Vertrauen zu Gott zusammen, welches dem Verdienste der guten Werke nur begleitend zur Seite gehen konnte. Zu diesem Resultate wirkte ferner noch eine andere Veranlassung mit, nämlich der Mißverstand der paulinischen Lehre von

der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke, und der Mißbrauch dieser Lehre wenigstens zu sittlicher Gleichgültigkeit und Laxheit, vielleicht gar zu entschiedenem Antinomismus. Im Gegensatze zu solchen Erscheinungen mußte es natürlich zu einer um so schärferen Betonung der Werke kommen, und daß daneben die Bedeutung des Glaubens im Gleichgewicht hätte erhalten werden können, ist eben gemäß dem vorher Entwickelten unwahrscheinlich. Wie schon der Brief des Jakobus (1, 22. 23) seine Anschauung vom Glauben und von den Werken nicht undeutlich auf solche Fälle gründet, so ergiebt sich dasselbe auch aus dem Briefe des römischen Clemens und anderen, die mit ihm nahe zusammenhängen [1]). Also, um es zusammenfassend zu wiederholen, das allgemeine Motiv der Veränderung des Paulinismus, wie er in den Briefen des Clemens und des Polykarp erscheint, ist der Trieb dieser Richtung, eine einfache, unmittelbare Lebensnorm zu gewinnen, die näheren Gründe dieses Umschlages sind der unpopuläre Charakter und der mögliche Mißbrauch der paulinischen Lehre, und die Einwirkung der evangelischen Tradition. Auf die Frage, wie die so veränderte Richtung ihr Verhältniß zum mosaischen Gesetz auffaßte, erlauben uns die beiden besprochenen Briefe keine Antwort. Wir haben aber an den Briefen an die Hebräer und des Barnabas erkennen können, daß auch die polemische Rücksicht auf das Judenthum die lebendige Fortpflanzung der echtpaulinischen Lehre vom Gesetze und vom Glauben nicht beförderte, sondern daß man andere Wege einschlug, um den Gegensatz beider Offenbarungsformen zu bestimmen. Freilich ergänzen diese vier Briefe sich nicht untereinander, sondern stehen selbständig neben einander, da die einen den Dekalog, die anderen die evangelische Gesetzgebung Christi als die eigenthümliche Substanz des Christenthums darstellen. Deßhalb kann man auch nicht

1) Clem. ad Cor. 29: *Ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις.* 38: *Ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὑτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* 2 Ep. Clem. 4: *Μὴ μόνον αὐτὸν καλῶμεν κύριον, — ἀλλ' ἐν ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν.* Ignat. ad Eph. 14: *Οὐκ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος. ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵνα ἃ λαλεῖ πράσσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ, γινώσκηται.*

annehmen, daß Clemens und Polykarp ebenso, wie die Verfasser der beiden anderen Briefe über das mosaische Gesetz gedacht haben. Das aber können wir aus jenen Briefen schließen, daß der Paulinismus nicht immer beengt und gebunden durch Rücksichten, seien es polemische oder irenische, auf das Judenthum und Judenchristenthum sich weiter entwickelt hat. Dieselbe Erscheinung werden wir zur Widerlegung des Geschichtspragmatismus von Schwegler noch an anderen Dokumenten hervorzuheben haben. Darin liegt eben ein Unterschied zwischen der judenchristlichen Entwickelungsreihe und der paulinischen, daß jene Richtung stets durch die Existenz dieser sich beengt fühlt, und deßhalb auch in solchen Schriften, welche ganz andere Zwecke verfolgen, und einen ganz anderen Gegensatz bekämpfen, wie in den clementinischen, polemische Seitenhiebe auf die Person des Paulus versteckt oder offen geführt werden, während die paulinische Richtung ihren Weg ohne Rücksicht auf ihre Gegnerin fortsetzen kann; zum Beweise dessen, daß der paulinischen Richtung und nicht der judenchristlichen die Zukunft angehörte.

Gemäß der aus den besprochenen Briefen gewonnenen Anschauung von dem Gange der paulinischen Richtung, können wir keinen Anstand nehmen, zwei Schriften in dieselbe zu verweisen, welche freilich nicht erst von Schwegler in den Ruf gebracht worden sind, dem Ebjonitismus oder Judaismus anzugehören: das Fragment einer Homilie, welches unter dem Namen des zweiten Briefes des römischen Clemens bekannt ist, und den sogenannten Hirten des Hermas.

Der zweite Brief des römischen Clemens, welchen zuerst Eusebius nennt [1]), muß der Periode der Gnosis angehören, weil er (Cap. 9) gegen Läugner der Auferstehung polemisirt. Eine nähere Angabe der Zeit seines Ursprunges gestattet er nicht, wenn man nicht sich darauf beschränkt, anzunehmen, daß er wegen des Gebrauches des Aegyptervangeliums (Cap. 12) und wegen des Standes der Christologie (Cap. 9) älter ist, als die großen Kir-

1) H. E. III, 38: *Ἰστέον δὲ, ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.*

chenlehrer des zweiten Jahrhunderts. Die Schrift ist, was Schwegler übersehen zu haben scheint, von einem geborenen Heiden an geborene Heiden gerichtet [1]), und kann schon darum nicht von einem Manne ebjonitischer Richtung geschrieben sein, weil er die Juden als solche bezeichnet, welche Gott blos zu haben glaubten [2]). Das Thema der Schrift ist die Empfehlung, die Gebote Christi zu beobachten, und dasselbe wird von drei Seiten aus behandelt, nämlich, daß darin das wahre Bekenntniß Jesu bestehe (Cap. 3. 4), daß darin der Gegensatz gegen die Welt ausgesprochen werde (Cap. 5. 6), und daß dafür der Lohn der Auferstehung und des künftigen Lebens festgesetzt sei (Cap. 7—10). Freilich beschränkt sich das Christenthum dieser Homilie auf gesetzliche Moral [3]), aber wie ist es möglich, dieselbe als Merkmal des Ebjonitismus zu betrachten [4]), da nicht mit einem Worte die Autorität des mosaischen Gesetzes herbeigezogen, sondern als die letzte Instanz nur die evangelische Tradition behandelt wird? Wie wenig ferner das Schema des Gegensatzes des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* (Cap. 6) ein unterscheidendes Merkmal judenchristlicher Richtung ist, ist oben nachgewiesen worden [5]), und daß die Askese und die Buße, welche in der Homilie stark betont werden, von Schwegler als ebjonitische Elemente bezeichnet werden, bedarf keiner Widerlegung [6]). Dagegen sind in den Formeln, welche die

---

1) Cap. 1: *Πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ, προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα, καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκὸν, ἔργα ἀνθρώπων· καὶ ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν, εἰ μὴ θάνατος.* Cap. 3: *Τοσοῦτον ἔλεος ἐποίησεν εἰς ἡμᾶς, πρῶτον μὲν, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν, καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς.*

2) Cap. 2: *Ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν τὸν θεόν.*

3) Cap. 3: *Ἐν τίνι αὐτὸν* (*Χριστὸν*) *ὁμολογοῦμεν; ἐν τῷ ποιεῖν, ἃ λέγει, καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν.* Cap. 5: *Καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου, ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.* Cap. 6: *Ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν.*

4) Schwegler a. a. O. I, S. 450.

5) S. oben S. 56.

6) Schwegler sagt am angeführten Ort: „Näher sind nun auch die einzelnen Tugenden, welche das Fragment empfiehlt, ganz die ebjonitischen: *Τὸ ἀγαπᾶν ἑαυτοὺς, τὸ μὴ μοιχᾶσθαι, μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων, μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθοὺς, καὶ συμπάσχειν ἀλ-*

Gnade, die Barmherzigkeit Christi, und die Erlösung durch ihn ausdrücken, paulinische Anklänge nicht zu verkennen, obgleich der Verfasser doch nur die Berufung, d. h. die Belehrung, als das Wesentliche dieser Erlösung durch Christus ansieht, welche also erst durch den thätigen Gehorsam der Menschen vollendet wird [1]). Demnach ist nicht viel anders, als in dem echten Briefe des Clemens, auch in dieser Schrift der Glaube nur als das Vertrauen auf Gott und seine Verheißung, nicht aber als Glaube an Christus bestimmt [2]). Das Fragment unterscheidet sich also von den Briefen des Clemens und des Polykarp wesentlich durch nichts, als daß ihm die von jenen festgehaltenen, gegen die Werke gerichteten paulinischen Formeln fehlen, welche doch auch jene Schriftsteller nicht hinderten, in die Anschauung einzulenken, welche den Werken das höchste Verdienst für die Erreichung der Seligkeit beilegte.

Ganz derselbe Fall findet im Hirten des Hermas statt, über dessen Zeitalter wir einige Bemerkungen voranschicken müssen. Daß diese Schrift von dem im Römerbriefe des Paulus (16, 14) genannten Hermas, also im ersten Jahrhundert verfaßt sei, ist eine öfters wiederholte Vermuthung, welche zuerst Origenes [3]) ausgesprochen hat. Dieselbe wird aber nicht blos aufgewogen, sondern in Schatten gestellt durch das bestimmte Zeugniß des muratorischen Fragmentes, und eines pseudotertullianischen Gedichtes, welche den Hermas als einen Bruder des römischen Bischofes Pius (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) bezeichnen [4]). Al-

---

λήλοις ὀφείλομεν καὶ μὴ φιλαργυρεῖν." Nach diesem Maaßstabe kann man eben Alles für ebjonitisch erklären.

1) Cap. 1: Τὸ φῶς ἡμῖν ἐχαρίσατο, — ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν. — Ἠλέησεν ἡμᾶς καὶ σπλαγχνισθεὶς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν, καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας, εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ. Ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας, καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. Cap. 2: Ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα καὶ ἔσωσεν πολλούς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους. Cf. Cap. 5. 9.

2) Cap. 11: Ἐὰν μὴ δουλεύσωμεν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαιπωροὶ ἐσόμεθα.

3) Lib. X. in ep. ad Rom. Euseb. H. E. III, 3. Hieron. de viris ill. 10.

4) Die Stellen bei Hefele l. c. p. LXXXII.

lerdings weisen auch einige in die Augen fallende Andeutungen in das zweite Jahrhundert [1]), ob aber der Name Hermas den wirklichen Verfasser bezeichnet, und nicht vielmehr fingirt ist, möchte nach einer Stelle zweifelhaft werden. Wenn nämlich der in der Vis. II, 4 erwähnte Clemens der bekannte römische Bischof sein soll, so hat der Verfasser seine Schrift jedenfalls in eine frühere Zeit verlegt, und diese Fiktion macht es natürlich unsicher, ob nicht auch der Name des Verfassers selbst fingirt ist. Dem sei nun, wie ihm wolle, so folgt die Abfassung des Buches um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auch aus der Partheistellung, welche es auf dem Gebiete der kirchlichen Sitte und Disciplin einnimmt, deren Analyse wir aber bis zu einem späteren Punkte versparen müssen [2]).

Hier kommt es nur darauf an, zu untersuchen, ob die Schrift der judenchristlichen oder der paulinischen Entwickelungsreihe angehört. Das Werk Christi ist dargestellt als die Vernichtung der Sünden durch sein Leiden, und als die Mittheilung eines vom Vater empfangenen Gesetzes [3]). Jener Erfolg des Leidens Christi wird nicht abhängig gemacht von einer darauf eingehenden Selbstthätigkeit des Menschen, wie es Paulus darstellt, sondern in der Weise des Hebräerbriefes ist die Wirkung des Todes Christi als eine absolute gedacht. Dagegen entspricht seinem Gesetze von Seiten des Menschen dessen Beobachtung, als Bedingung der Seligkeit [4]). Dies Gesetz wird im zweiten Buche der Schrift, welches die Ueberschrift Mandata führt, direkt, im dritten Buche, Similitudines, indirekt dargestellt und eingeschärft. Diese Gebote

---

1) Dahin gehört die Erwähnung des Todes der Apostel (Sim. IX, 16) und der Sitte des Zusammenlebens von Asketen mit den sogenannten subintroductae (Sim. IX, 11). Wie Schwegler I, S. 331 in Sim. IX, 15 eine, wenn auch nur unsichere, Erwähnung des zweiten christlichen Jahrhunderts hat finden können, ist kaum zu begreifen. Es werden in der angeführten Stelle verschiedene Epochen der Urzeit unterschieden.

2) Siehe unten zweites Buch, zweiter Abschnitt, III, B.

3) Sim. V, 6: Filius dei plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. — Deletis igitur peccatis populi sui, ipse eisdem monstravit itinera vitae, data eis lege, quam a patre acceperat.

4) Lib. II, Prooem.: Scripsi mandata et similitudines, ita ut praecepit mihi. Quae audita si custodieritis, atque in his ambulaveritis, et exercueritis ea mente pura, recipietis a domino, quae pollicitus est vobis.

sind aber weit davon entfernt, eine atomistische Werkheiligkeit zu fordern, sondern sie fassen die Pflichten in Gestalt der Tugenden als Richtungen des inneren Lebens auf. Freilich fehlen in dem Buche die Auswüchse des gesetzlichen Standpunktes, Casuistik [1]) und die Anerkennung des überflüssigen Verdienstes [2]) nicht, allein wenn gerade der letztere Punkt geeignet ist, den religiösen Werth der Schrift in Mißkredit zu bringen, so hat der Verfasser andererseits seine Moral auf ein gesundes religiöses Fundament gebaut, auf die Bedingung, daß der Mensch das Gesetz leicht erfülle, welcher Gott im Herzen habe [3]). Der Begriff des Glaubens, der natürlich im echten paulinischen Sinne dem Hermas fremd ist, schließt sich der Form an, welche er im Briefe des Clemens erhalten hat, jedoch mit dem Unterschiede, daß er bereits einen überwiegend theoretischen Charakter bekommen hat, und daß er nicht sowohl neben der Erfüllung der Gebote steht, sondern als erstes Gebot in die Gesetzgebung aufgenommen ist [4]). In dieser Beziehung nähert sich der Hirt des Hermas der späteren schon katholisch zu nennenden dogmatischen Entwickelung.

Jedem fällt es in die Augen, wie stark dieser Standpunkt des Hirten von dem paulinischen Lehrbegriff abweicht, aber trotzdem liegt kein Grund vor, die Schrift als eine judenchristliche oder ebjonitische anzusehen. Das Gesetz Christi, in welchem die Mandata zusammenzufassen sind, wird weder für identisch mit dem mosaischen erklärt, noch enthält es die specifisch judenchristlichen Pflichten, sei es nun die Beschneidung für die Juden oder die Proselytengesetze für die geborenen Heiden. In der Askese, welche Hermas empfiehlt, liegt nichts, was einer der drei Richtungen, der judenchristlichen, der paulinischen und der katholischen ausschließlich eigenthümlich ist, und daß der Gegensatz zwischen den beiden

1) Mand. IV, 1, in Beziehung auf die Ehescheidung.

2) Mand. IV, 4; Sim V, 3.

3) Mand. XII, 4: *Πασῶν τῶν ἐντολῶν τούτων κατακυριεύσει ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Οἱ δὲ ἐπὶ τὰ χείλη ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν πεπωρωμένην, καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου, ἐκείνοις αἱ ἐντολαὶ αὗται σκληραί εἰσιν καὶ δυσκατόρθωτοι.*

4) Mand. I.

Welten, welchen auch Hermas anerkennt (Sim. I), allgemein christliche, und nicht blos judenchristliche Annahme ist, haben wir schon mehreremale zu bemerken Gelegenheit gehabt. Wenn man den gesetzlichen Standpunkt der Schrift wenigstens judaistisch finden will, so ist mit dieser Benennung nur nichts für die Erklärung jenes Standpunktes gewonnen, und sie wäre geradezu falsch, wenn damit der Gedanke an eine unmittelbare Abstammung aus dem Judenchristenthum verbunden würde. Vielmehr beweist die Auffassung des Christenthumes als Gesetzes Christi, ohne eine weder direkte noch indirekte Hindeutung auf einen unmittelbaren Zusammenhang des Christenthumes und des Judenthumes, daß der Verfasser einem gegen das Judenthum selbständigen Kreise des Christenthumes angehörte. Dies paßt nur auf die paulinische Richtung, also muß auch Hermas zu derselben gezählt werden. Daß sein gesetzlicher Standpunkt dem nicht widerspricht, wird aus der vorhergehenden Entwickelung klar sein, und wenn auch die evangelische Tradition als Hauptfaktor in dem Hirten nicht unmittelbar hervortritt, so kann doch nicht verkannt werden, daß der in den Mandala vorliegende Versuch einer selbständigen Fassung des Gesetzes Christi nur auf der evangelischen Tradition beruht.

Die zuletzt betrachteten Schriften, welche unter allmähliger Verdrängung der paulinischen Grundformel die evangelische Tradition als selbständige Substanz des Christenthumes darstellen, nehmen durchaus keine Rücksicht auf das Judenthum oder das Judenchristenthum, aus welcher man erkennen könnte, wie sie das Verhältniß der in den Paulinismus reflektirten Lehre Christi zu jenen bestimmen. Da nun aber sowohl Jesus in wesentlichen Punkten einen Gegensatz gegen den Mosaismus weder gewollt noch ausgesprochen hat, da ferner seine Lehre, gerade wegen dieses Charakters, die unmittelbare Grundlage des Judenchristenthums in seinem festen Unterschiede vom Paulinismus wurde, so entsteht die Frage, wie die paulinische Richtung sich zu diesen Elementen verhielt? Die Antwort ist, daß die paulinische Richtung die evangelische Tradition nur mit Modifikationen sich aneignete; das Dokument der paulinisirten evangelischen Tradition ist das E v a n g e l i u m d e s L u c a s. Der paulinische Charakter desselben ist

vor Allem daran kenntlich, daß anstatt der bei Matthäus (5, 17. 18) von Christus ausgesprochenen Absicht, das mosaische Gesetz nicht zu verdrängen, sondern zu vervollständigen, ihm bei Lucas die Behauptung in den Mund gelegt wird, daß das mosaische Gesetz sein Ende schon mit dem Auftreten des Johannes erreicht habe, und daß seit der Zeit, im Gegensatze zum Gesetze, die Verkündigung des göttlichen Reiches begonnen habe [1]). Während also nach der Darstellung bei Matthäus alle Gebote und Verordnungen Christi in Continuität mit dem mosaischen Gesetze stehen sollen, und nur auf Grund dieses auf Geltung Anspruch machen, erscheinen bei Lucas die *λόγοι Χριστοῦ* als *λόγος θεοῦ*, als der Ersatz des mosaischen Gesetzes [2]), und die Anschauung eines neuen Gesetzes wird soweit darauf angewendet, daß die bei Matthäus behauptete Unauflöslichkeit der geringsten Theile des Gesetzes im Lucas eben auf die Worte Christi übertragen wird [3]). Freilich sind in einzelnen Stellen des Evangeliums die aus Matthäus entlehnten Ausdrücke der Anerkennung des Gesetzes stehen geblieben (5, 14; 10, 25 f.; 18, 18 f.); allein diese Fälle sind neben jener principiellen Formulirung nur als Ausnahmen zu betrachten. Außerdem tritt in einzelnen Parabeln und Erzählungen, welche nur dem Evangelium des Lucas eigen sind, die Tendenz auf den Universalismus ebenso stark hervor, als durch die Auslassung der partikularistischen Aeußerungen im Matthäusevangelium die Interessen des Judenchristenthumes abgeschnitten werden [4]). Es kommt uns hier aber nur darauf an, das direkte Verhältniß, in welchem die Substanz des Christenthumes zum mosaischen Gesetze nach dem

---

1) Luc. 16, 16: *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* Vgl. dazu Matth. 11, 12. 13: *Ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.*

2) Luc. 5, 1; 8, 11. 21; 11, 28; 6, 47; 21, 33. Vgl. meine Schrift: das Evangelium Marcion's und das kanon. Evangelium des Lucas, S. 178.

3) Cap. 16, 17 ist die ursprüngliche dem Marcion vorliegende Lesart: *Εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου* (anstatt *τοῦ νόμου*) *μίαν κεραίαν πεσεῖν.* Bei Matth. 5, 18 heißt es: *Οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.* Vgl. a. a. O. S. 96. 285.

4) Vgl. a. a. O. S. 179 ff. Schwegler Nachap. Zeitalt. II, S. 62.

Evangelium des Lucas erscheint, zu bezeichnen. Es leuchtet klar ein, daß in demselben ebenso, wie in den vorher analysirten Schriften paulinischer Richtung, die Getrenntheit und Unabhängigkeit der Lehre Jesu vom mosaischen Gesetze ausgeprägt ist. Außerdem ist nun im Lucasevangelium die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes im Christenthume ausdrücklich verneint, und eben die Lehre Jesu als ein neues Gesetz an die Stelle des aufgehobenen gesetzt worden. Dagegen fehlt nun auch hier der nähere Aufschluß über die Differenz zwischen dem alten und dem neuen Gesetze, deren Erörterung freilich in das Evangelium nicht leicht aufgenommen werden konnte, da sie in wesentlich theologischer Form hätte gegeben werden müssen. Seiner wissenschaftlichen Weiterbildung wegen war es allerdings dem Paulinismus nothwendig, auch von dem neugewonnenen Boden des evangelischen Gesetzes aus sich über sein Verhältniß zum mosaischen Gesetze Rechenschaft abzulegen. Begreiflicherweise dürfen wir aber in den bis jetzt besprochenen Schriften, wegen ihrer rein praktisch-sittlichen Tendenz, nichts erwarten, was jenes Bedürfniß befriedigt hätte. Dieselben beweisen nur, daß die paulinische Richtung im ersten und zweiten Jahrhundert an ihrer sittlichen Befestigung arbeiten konnte, ohne gezwungen zu sein, sich stets mit den Ansprüchen des Judenthumes und des Judenchristenthumes auseinander zu setzen, was wir im Gegensatze gegen die von Schwegler durchgeführte Anschauung nicht stark genug betonen können.

Wir haben gesehen, daß die Lehre Jesu, indem sie in die Anschauung der paulinischen Richtung reflektirt wurde, Modifikationen unterlag; ebenso konnte nun auch das Bild des Paulus in der Anschauung derjenigen Pauliner, deren Richtung die bisher besprochenen Schriften darstellen, nicht mehr in historischer Richtigkeit und Vollständigkeit sich abspiegeln. Da von einem wissenschaftlichen, kritischen Verhalten dieser Pauliner zu dem Urheber ihrer Richtung nicht entfernt die Rede sein kann, so versteht es sich von selbst, daß seine Nachfolger sich nur an diejenigen Elemente seiner Lehre und Anschauung hielten, welche dem populären Sinne zugänglich waren, und durch das Auftauchen neuer Partheigegensätze zu hervorragender Bedeutung als Partheisignale ge-

langten. Ein hiefür charakteristisches Dokument sind die dem zweiten Jahrhundert angehörigen apokryphischen *Acta Pauli et Theclae*[1]. Diese übrigens ziemlich werthlose Legende erfreute sich eines gewissen Ansehens auch in späteren Jahrhunderten, obgleich schon Tertullian den apokryphischen Ursprung derselben aufgedeckt hatte[2]. Paulus wird in derselben als Lehrer der Moral und Enthaltsamkeit dargestellt[3], und seine Lehre zusammengefaßt bald als λόγος περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, bald als περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προςευχῆς, bald als ἕνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι καὶ ζῆν ἁγνῶς. Die Hervorhebung des Monotheismus und der Auferstehung wird dadurch erklärt, daß als Gegner und Verläumder des Paulus Gnostiker auftreten, welche lehren: ὅτι ἣν λέγει Παῦλος ἀνάστασιν γίνεσθαι, ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις καὶ ἀνέστημεν θεὸν ἐπιγνόντες. In den angeführten Formeln[4] liegt gar nichts Unpaulinisches, obgleich der volle Umfang des paulinischen Lehrcharakters nicht in ihnen ausgedrückt ist. Aber da die eigentliche Spitze der paulinischen Lehre gegen das Judenthum gerichtet ist, so ist die Ausschließung jenes paulinischen Elementes aus dem Bilde, welches hier von dem Apostel entworfen wird, daraus zu erklären, daß jener ursprüngliche Gegensatz zu der Zeit nicht mehr lebendig war, als

---

1) Bei Grabe, Spicilegium Patrum I, p. 95—119.

2) De baptismo 17: Quod si, qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum et confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Ueber die späteren Schicksale des Buches s. Grabe S. 88.

3) Pag. 96: *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, — μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, — μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, — μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες, — μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ, — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα.*

4) Dazu kommt noch: Θεὸς ἔπεμψέ με ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς τε καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἁμαρτάνωσιν. διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἰ. Χρ. ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι, καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησε πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας (p. 102).

der Verfasser schrieb, sondern daß ein anderer Gegensatz, der gnostische, eine andere Seite der paulinischen Lehre hervorzuheben zwang. Die in den Makarismen ausgedrückte sittliche Tendenz berührt sich theils mit Aussprüchen des Paulus in den Corintherbriefen, theils mit Formeln des der paulinischen Richtung angehörigen zweiten Briefes des römischen Clemens [1]). Es ist also eine völlige Verkennung der specifischen Merkmale des Judenchristenthums, wenn Schwegler darum, weil er in diesem paulinischen Apokryphum nicht die Deduktionen des Römerbriefes und Galaterbriefes gefunden hat, die Darstellung des Paulus darin für eine ebjonitische erklärt [2]). Wenn die paulinische Richtung nur da anerkannt werden dürfte, wo sich das Verständniß und die genauen Formeln der Rechtfertigung durch den Glauben erhalten hätten, dann würde man freilich im zweiten Jahrhundert nach der paulinischen Richtung vergeblich suchen. Aber dann ist auch die Schwegler'sche Ansicht illusorisch, daß gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Umschwung der Kirche im paulinischen Sinne stattgefunden habe, denn die Grundsätze, welche in jener Zeit herrschten, sind auch nicht entfernt die ursprünglich paulinischen. Also kommt es darauf an, zu erkennen, daß und wie der Paulinismus im zweiten Jahrhundert ein anderer geworden ist, und ferner, daß ein Rückschlag desselben in eine gesetzliche Anschauung auch äußerlich ein ganz anderes Resultat hervorbringt, als die judenchristliche Behauptung, daß das Christenthum nichts sei, als das mosaische Gesetz [3]). Ganz verkehrt ist nun aber die Vorstellung, welche Schwegler von dem Motive der Unterschiebung dieser Schrift hat. Wenn der Verfasser derselben, nach Tertullian's

---

1) Cap. 4: *Ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι.* Cap. 6: *Δεῖ ἡμᾶς τούτῳ τῷ αἰῶνι ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρῆσθαι. — Τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον.* Cap. 8: *Τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.*

2) Montanismus S. 263.

3) Wenn die *ἐγκράτεια*, welche in den Acta als Summe der paulinischen Lehre dargestellt wird, nur von einem ebjonitisch Gesinnten auf Paulus übertragen werden konnte, wie Schwegler meint, so ist auch Clemens von Alexandrien Ebjonit, da auch er die *ἐγκράτεια* als Hauptinhalt der paulinischen Briefe betrachtet! Vgl. Strom. III, 12, 86: *Καθόλου πᾶσαι αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου σωφροσύνην καὶ ἐγκράτειαν διδάσκουσιν.*

Zeugnisse, sie amore Pauli verfaßt hat, so wird dies so gedeutet, daß, weil die Kirche überwiegend ebjonitisch gesinnt war, Paulus nur dadurch zu Ehren hätte gebracht werden können, wenn auch er ebjonitisch dargestellt wurde. Diese Absicht sei in jener entschuldigenden Aeußerung des Verfassers ausgesprochen. Dies Urtheil beruht auf zwei falschen Voraussetzungen, einmal, daß das Judenchristenthum im zweiten Jahrhundert die kirchlich vorherrschende Richtung gewesen sei, ferner aber, daß der Verfasser des Buches eine richtigere Anschauung der paulinischen Lehre gehabt habe, als er in seiner Schrift niedergelegt hat. Das letztere läßt sich nicht beweisen, und wenn die Unrichtigkeit der ersteren Ansicht noch nicht einleuchtet, so wird sie aus unserer ferneren Darstellung unzweifelhaft sich ergeben [1].

III. Justin und die Testamente der 12 Patriarchen.

Justin der Märtyrer hat alle Elemente der späteren, veränderten paulinischen Anschauung in sich aufgenommen, und auf Grund derselben das Verhältniß des Christenthumes zum mosaischen Gesetze vorläufig abschließend auf den Ausdruck gebracht, welcher für die katholische Kirche der normale wurde und blieb. Die Veranlassung zu der Darstellung dieser Theorie im Dialog mit dem Tryphon wird gegeben durch die Aufforderung des Juden, daß Justin, wenn er selig werden wolle, sich zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes bekehren müsse (Cap. 8), da der Vorzug vor Gott nur darauf beruhe, daß man ein vor den anderen Menschen ausgezeichnetes Leben führe durch die Beobachtung der Beschneidung, so wie der Sabbaths- und Festfeier (Cap. 10). Hierauf erklärt nun Justin, daß die Christen sich zu demselben Gott bekennten, welcher die Israeliten aus Aegypten geführt habe, daß sie aber nicht dem Gesetze des Moses Folge zu leisten brauchten, da sie ein neues Gesetz hätten, welches nicht blos für ein Volk, sondern für das ganze menschliche Geschlecht bestimmt sei, und als

---

1) Schon Georgii hat in dem angeführten Aufsatz (deutsche Jahrbücher 1842, S. 922) Schwegler's Ansicht von den Acta widerlegt.

das ewige und endgültige Gesetz das frühere außer Geltung gesetzt habe [1]). Zum Beweise dessen beruft sich Justin auf die durch Jesaias (51, 4) und Jeremias (31, 31) verkündete Verheißung dieses neuen Bundes, und tadelt die Juden, daß sie diese und ähnliche Weissagungen fälschlich auf das mosaische Gesetz bezögen (Cap. 34). Als Zeugniß Christi dafür führt er nicht etwa den besprochenen Satz aus dem Evangelium des Lucas (16, 16), sondern den ähnlichen aus dem Matthäus (11, 13) an, indem er denselben durch Auslassung des dort charakteristischen Wortes *προεφήτευσαν* im Sinne des Lucas modificirt und zu seinem Zwecke brauchbar macht [2]). Wenn nun in der eben angeführten Stelle, so wie in mehreren anderen Christus selbst als der *καινὸς νόμος*, oder als die *καινὴ διαθήκη* bezeichnet wird (Cap. 43. 118. 122), so muß man hinter diesem Ausdruck den hohen und mystischen Sinn nicht suchen, welcher darin zu liegen scheint, denn Justin versteht doch unter dem neuen Gesetze nur einen Complex von Geboten, wie das mosaische ist, und Christus selbst wird demnach einfach als Gesetzgeber bezeichnet (Cap. 12. 14. 18).

Die Aufhebung des mosaischen Gesetzes betrifft namentlich diejenigen Theile desselben, welche ceremoniellen Inhaltes sind, denn diese sind überhaupt von Gott nur wegen äußerer

1) Dial. cap. 11: *Ἠλπίκαμεν οὐ διὰ Μωσέως, οὐδὲ διὰ τοῦ νόμου· ἦ γὰρ ἂν τὸ αὐτὸ ὑμῖν ἐποιοῦμεν. Νυνὶ δὲ ἀνέγνων γὰρ, ὅτι ἔσοιτο καὶ τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται. Ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνον, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν. Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ διαθήκη πιστὴ, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.* — Cap. 12: *Ὁ καινὸς νόμος·* — Cap. 24: *Ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιὼν νόμος·* — Cap. 67: *Ἑτέραν διαθήκην ἔσεσθαι ὁ θεὸς ὑπέσχετο, οὐχ ὡς ἐκείνη διετάγη, καὶ ἄνευ φόβου καὶ τρόμου καὶ ἀστραπῶν διαταγῆναι αὐτοῖς ἔφη καὶ δεικνύουσαν τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἁρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπίσταται.*

2) Cap. 51: *Εἰρήκει περὶ τοῦ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην, καὶ περὶ τοῦ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστὸς, οὕτως· ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.*

Veranlassung verordnet, theils um der Sündhaftigkeit und Verstocktheit des Volkes als fortwährende Zeichen der Erinnerung an Gott das Gleichgewicht zu halten, theils um den götzendienerischen Hang des Volkes auf den wahren Gott hinzulenken [1]). Im Besonderen gilt das von der Beschneidung, welche, wie Justin im Hinblick auf das Schicksal der Juden nach dem Aufstande des Barkochba urtheilt, von Gott zu dem Zweck eingerichtet sein soll, um die Strafe und die Verfolgung der Römer auf das von jeher gottlose Volk hinzulenken (Cap. 16. 18). Ferner gilt es von der Sabbaths- und Festfeier (Cap. 18. 21), von den verbotenen Speisen (Cap. 20), von den Opfern und dem Tempeldienst (Cap. 22), endlich von dem Passahfest, dessen Anordnung ebenfalls nicht ewig, sondern nur *πρόςκαιρος* ist (Cap. 40). Alle diese Einrichtungen sind in der Zeit der Patriarchen nicht in Ausübung gewesen, und dennoch haben dieselben das göttliche Wohlgefallen erworben (Cap. 19. 20). Hieraus folgt also entweder, daß Gott zur Zeit des Moses nicht mehr derselbe war, als zur Zeit des Henoch, oder, daß er zu verschiedenen Zeiten nicht gleiche Ansprüche an die menschliche Gerechtigkeit gemacht habe [2]), was doch beides nicht zugestanden werden kann, oder — daß die Ritualgesetze eben nur eine zeitweilige Geltung behalten sollten, und mit Recht von Christus abgeschafft sind.

Während sie aber dieses Schicksal erfahren haben, ist der tiefere Sinn, welcher allen jenen Gesetzen zu Grunde lag, im Christenthume offenbar und wirksam geworden. Indem

1) Dial. cap. 23: *Δι' αἰτίαν τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων τὸν αὐτὸν ὄντα ἀεὶ (θεὸν) ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἐντετάλθαι ὁμολογῶ.* Cap. 27: *Ἃ διὰ Μωσέως ἐκέλευσε, διὰ τὸ σκληροκάρδιον ὑμῶν καὶ ἀχάριστον εἰς αὐτὸν ἀεὶ τὰ αὐτὰ βοᾷ, ἵνα κἂν οὕτως ποτὲ μετανοήσαντες εὐαρεστῆτε αὐτῷ.* Cap. 46: *Διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐντάλματα νοεῖτε τὸν θεὸν διὰ Μωσέως ἐντειλάμενον ὑμῖν, ἵνα διὰ πολλῶν τούτων ἐν πάσῃ πράξει πρὸ ὀφθαλμῶν ἀεὶ ἔχητε τὸν θεὸν καὶ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀσεβεῖν ἄρχησθε.* Cap. 92: *Τὸ δὲ σαββατίζειν καί τὰς προσφορὰς φέρειν κελευσθῆναι ὑμᾶς, καὶ τόπον εἰς ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπικληθῆναι ἀνασχέσθαι τὸν κύριον, ἵνα μὴ εἰδωλολατροῦντες καὶ ἀμνημονοῦντες τοῦ θεοῦ ἀσεβεῖς καὶ ἄθεοι γένησθε.*

2) Dial. cap. 23. Vgl. dazu Semisch, Justin der Märtyrer, 2. Th. S. 63—69, wo auf die beiläufigen Argumente des Schriftstellers gegen die Geltung des Ritualgesetzes aufmerksam gemacht wird.

der Verfasser diesen Gedanken ausführt, tritt er in die nächste Berührung mit den Anschauungen des Hebräer- und des Barnabasbriefes, auf deren Fährte er fortschreitet. Während die Reinigungen des mosaischen Gesetzes nur dem Leibe zu Gute kommen, so ist die wahre Reinigung von den Sünden in der christlichen Taufe gegeben, wodurch auch der Leib rein wird. Die Reinheit von Sünden ist aber vorgebildet in der Wegschaffung des alten Sauerteiges zum Passahfeste [1]). Was bei diesen typologischen Deutungen so sehr an den Barnabasbrief erinnert, ist der daran geknüpfte Vorwurf, daß die Juden dasjenige, was sie hätten geistlich verstehen müssen, nur fleischlich verstanden haben [2]). Ebenso ist im Christenthum die *ἀληθινὴ νηστεία* erhalten, welche nämlich besteht in der Enthaltung vom Bösen und in der Wohlthätigkeit [3]), gemäß der Erklärung des Jesaias (58, 1—11). Auch die Beschneidung ist im Christenthume erhalten, nämlich als die Beschneidung des Herzens, als Ausrottung der Sünde und des Irrthums durch die Worte Christi [4]). Mit bestimmterer Vergleichung wird die Taufe als der der Beschneidung entsprechende Akt im Christenthum, als die geistliche Beschneidung dargestellt [5]). Während ferner Gott schon durch die Propheten sein Mißfallen gegen die jüdischen Opfer ausgesprochen hatte, werden die ihm wohlgefälligen Opfer als Bitt- und Dankgebet von den Christen dargebracht [6]). Demgemäß sind die letzteren, da Gott Opfer nur von

1) Dial. cap. 14: *Τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει;* (cf. Hebr. 9, 13.) *Βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἀπὸ πλεονεξίας, ἀπὸ φθόνου, ἀπὸ μίσους· καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρόν ἐστι. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε.*

2) Ibid.: *Ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε, καὶ ἡγεῖσθε εὐσέβειαν, ἐὰν τοιαῦτα ποιοῦντες ψυχὰς μεμεστωμένοι ἦτε δόλου καὶ πάσης κακίας ἁπλῶς.* Barn. cap 10. S. oben S. 278.

3) Dial. 15. Cf. Barn. 3 (mit Beziehung auf dieselbe Stelle des Jesaias), Hermae Pastor, Sim. V, 3.

4) Dial. 28: *Περιτέμνεσθε τῷ κυρίῳ, καὶ περιτέμνεσθε τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν.* Cap. 15. 24. 113. Cf. Col. 2, 11; Barn. cap. 9.

5) Dial. 43: *Ἡμεῖς οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα παρελάβομεν περιτομὴν, ἀλλὰ πνευματικὴν, ἣν Ἐνὼχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν. ἡμεῖς δὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος αὐτὴν ἐλάβομεν.*

6) Dial. 117: *Ὅτι μὲν οὖν εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων*

Priestern annimmt, *τὸ ἀληθινὸν γένος ἀρχιερατικόν*, in welchem der vergängliche Unterschied von Priestern und Laien aufgehoben ist (Cap. 116), und, weil alle Merkmale des von Gott erwählten Israel im höheren Sinne auf die Christen zutreffen, auch überhaupt *τὸ ἀληθινὸν γένος Ἰσραηλιτικόν* (Cap. 135).

Daß diese Ansicht von der Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch das Christenthum sowohl nach ihrer negativen, als ihrer positiven Richtung auf paulinischer Grundlage ruht, würde aus der bisherigen Darstellung einleuchten, wenn sie auch nicht ausdrücklich an paulinische Formeln geknüpft wäre. Das letztere ist aber der Fall, ungeachtet dessen, daß Justin Paulus weder nennt, noch Aussprüche desselben ausdrücklich citirt. Wenn Justin gegen die Beschneidung, die Sabbathsfeier u. s. w. das Argument aufstellt, daß doch die Patriarchen vor Abraham und Moses ohne jene rituellen Mittel gerecht geworden seien, so beruht die Kraft desselben auf der Ansicht, daß in dem Christenthume die Religion der Patriarchen wieder hergestellt sei, namentlich aber, daß es wiederanknüpfe an den Glauben Abraham's, durch welchen derselbe vor Gott gerecht wurde, ehe er das Gebot der Beschneidung empfing [1]. Daß diese Ansicht nur aus dem vierten Capitel des Römerbriefes entlehnt ist, kann ebenso wenig zweifelhaft sein, als daß Justin durch die Hervorhebung der Glaubensgerechtigkeit überhaupt als Pauliner sich darstellen will [2]. Demnach wird aber zu untersuchen sein, ob Justin die paulinische Anschauung in ihrer ursprünglichen Fassung wiedergegeben hat, oder ob er sich der Reihe der Schriftsteller anschließt, deren veränderten Paulinismus

---

γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν.

1) Dial. 92: *Οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν. πρὸ τοῦ γὰρ περιτμηθῆναι αὐτὸν εἴρηται περὶ αὐτοῦ οὕτως· ἐπίστευσε τῷ θεῷ Ἀβραὰμ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκτημένους, τουτέστιν τῆς καρδίας, δίκαιοι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ ἐλπίζομεν φανῆναι.* Cf. cap. 23. 44. 46. 119.

2) Vgl. außer den angeführten Stellen des Dial. cap. 52: *Οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἁπάντων διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι.*

wir dargestellt haben. Der erstere Fall erscheint freilich von vorn herein ziemlich zweifelhaft, da Justin's Auffassung des Christenthumes als Gesetz nicht unmittelbar paulinisch ist, vielmehr mit den paulinischen Formeln vom Glauben in Widerspruch steht. Zwar erinnert die Formel Justin's, daß Christus selbst ὁ αἰώνιος νόμος und ἡ καινὴ διαθήκη sei, an die paulinische Fassung des Christenthumes als νόμος πίστεως (Röm. 3, 27) und als νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 8, 2), allein wir haben schon bemerkt, daß Justin jenem Prädikate Christi sogleich das andere νομοθέτης substituirt, also in die gewöhnliche Anschauung vom Gesetze eingeht, während Paulus in den angeführten Stellen derselben durchaus fern bleibt [1]). Die Bedeutung der πίστις für Justin wird sich daraus ergeben, ob er dieselbe in eine ebenso enge Beziehung zum Tode Christi gesetzt hat, wie Paulus.

Dies ist nun eben nicht der Fall. Wenn auch einmal die Formel vorkommt: δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ [2]), so wird gewöhnlich die reinigende und sündentilgende Kraft des Todes Christi entweder ganz absolut behauptet, wie im Hebräerbrief [3]), oder wenn der Erfolg jener Thatsache an eine Bedingung von Seiten der Menschen geknüpft wird, so wird anstatt des mystisch-psychologischen Begriffes des Glaubens der sittliche Begriff des Glaubens und der guten Werke untergeschoben [4]). Hieraus ergiebt sich also, daß Justin, wenn er auch die Absicht hat, dem Paulus zu folgen, nicht im Stande ist, in dessen Dialektik einzugehen, oder dessen Begriffsentwickelung zu reproduciren. Wenn ihm nun der Glaube in seiner Beziehung auf

---

1) S. oben S. 94.

2) Apol. I, 32.

3) Dial. 41: Ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων. Cap. 111: Προεκήρυσσε τὴν μέλλουσαν δι' αἵματος τοῦ Χριστοῦ γενήσεσθαι σωτηρίαν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Cap. 86: Ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις ἃς ἐπράξαμεν διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου, καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο. Cap. 43: Τούτου ἀποθνήσκειν μέλλοντος, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰαθῶμεν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἄνθρωποι.

4) Dial. 40: Προσφορὰ ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν καὶ νηστευόντων ἣν καταλέγει Ἠσαΐας νηστείαν. (Das ist die Ausübung guter Werke nach Jes. 58, 5—7. vgl. Dial. 15).

die Erlösungsthatsache in die Reue und die guten Werke zerfällt, so deutet dies eben nur auf eine solche Anschauung vom Christenthume hin, in welcher die sittliche Bethätigung der eigenen menschlichen Kraft die Bestimmung des Menschen durch Gott überwiegt, und die göttliche That im Wesentlichen auf die Aufstellung der sittlichen Regel beschränkt. Daran schließt sich denn ferner im Widerspruch mit der durch Christus bewirkten Sündenvergebung, die Vorstellung, daß dieselbe eben durch das gerechte Leben, durch die Gesetzerfüllung verdient werde. Diese mit den uns bekannten Dokumenten des späteren Paulinismus übereinstimmende Abweichung von den ursprünglichen Ansichten des Paulus, macht sich im Dialoge auf das schlagendste bemerkbar. Justin deutet den Tod Christi ganz im Sinne des Paulus dahin, daß jener den von allen Menschen durch die Gesetzübertretung verschuldeten Fluch nach Gottes Willen auf sich genommen habe [1]). Darauf wird nun aber a. a. O. eine von dem Ausdrucke des paulinischen Christenthums ganz abweichende Folgerung gegründet: Wenn ihr also mit Reue über eure Sünden, und mit der Erkenntniß, daß dieser Jesus der Christus ist, und mit der Beobachtung seiner Gebote, das Bekenntniß ableget, daß Christus den Fluch der Sünder auf sich genommen habe, so wird euch die Vergebung der Sünden zu Theil. Hieraus geht hervor, daß Christus nur als Lehrer und Gesetzgeber, nicht aber als Princip der Sündenvergebung angeschaut wird, und daß die Anerkennung dieser letzteren Eigenschaft höchstens als Punkt des äußerlichen Bekenntnisses, aber nicht als die absolute Voraussetzung des Umschwunges zum Christenthume gefordert wird. Ebenso wird nun an einer anderen Stelle die Sündenvergebung zwar als Bedingung des christlichen Lebens, aber die Hoffnung auf die Verheißungen als Erfolg eines gesetzmäßigen Lebens beschrieben; der Weg, auf welchem die Sündenvergebung und die Hoffnung der verheißenen Güter erreicht wird, ist der, daß ihr Jesum als Christ erkennet, und nach dem Gebrauche des von Jesaias verkündeten Bades zur Vergebung der Sünden, fernerhin sündlos lebet [2]). Demgemäß sagt nun Justin an anderen Stel-

1) Dial. 95. Cf. Gal. 3, 13.

2) Dial. 44: *Δι᾽ ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται*

len ganz einfach, daß die Sinnesänderung, und daß die Beobachtung der Gebote Christi die Seligkeit erreichen, d. h. als der volle und wesentliche Inhalt des subjektiven Christenthums anzusehen sind, welche freilich die Taufe, und die Erkenntniß Christi als Gesetzlehrers voraussetzen [1]). Die Gebote Christi sind also die eigentliche Substanz des Christenthumes, und mit diesem Begriffe geht Justin auf die evangelische Tradition zurück. Christus hat mit Recht, sagt er, die zwei Gebote als den Inhalt der Gerechtigkeit und Frömmigkeit bezeichnet, das Gebot der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten. Denn, wer Gott liebt, der wird sowohl ihn, als seinen Gesandten, Christus, ehren, und wer den Nächsten liebt, erweist demselben das, was er sich erwiesen wissen will, nämlich nur das Gute; der Nächste ist aber jedem Menschen der Mensch (Cap. 93). Ebenso führt Justin in der ersten Apologie vom fünfzehnten Capitel an eine Reihe evangelischer Aussprüche Christi auf, als Probe der Gebote, durch deren Beobachtung die Hoffnung auf die Seligkeit begründet werde [2]).

Wenn also die sittlichen Gebote Christi, welche in dem Gebote der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zusammengefaßt werden, im Sinne Justin's als das neue Gesetz anzusehen sind, welches das mosaische zu verdrängen bestimmt ist, so leuchtet der Gegensatz desselben gegen das Ritualgesetz vollständig ein. Allein Justin hegt nicht die in dem Briefe des Barnabas dargelegte Ansicht, daß das mosaische Gesetz blos rituellen Inhalt habe, sondern er erkennt an, daß auch das Sittengesetz im Dekalog unter den Juden gegolten habe und beobachtet worden sei. Wenn nun aber auch schon im mosaischen Gesetze die Gebote der allgemeinen, na-

---

καὶ ἐλπὶς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελμένων ἀγαθῶν· ἔστι δὲ οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως τὸ λοιπὸν ζήσητε.

1) Dial. 123: *Ἡμεῖς θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες.* Cap. 134: *Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.* Cap. 141: *Ἐὰν μετανοήσωσι, πάντες βουλόμενοι τυχεῖν τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐλέους δύνανται.*

2) Apol. I, 14: *Ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι.*

türlichen, ewigen Gerechtigkeit, welche die Substanz des Christenthumes bilden, enthalten sind, und ihre Beobachtung zur Seligkeit führt [1]), ja wenn die ewigen Formen der Sittlichkeit sogar in allen auch den heidnischen Geschlechtern zur Gerechtigkeit führten [2]), so ist der Gegensatz des neuen Gesetzes gegen das alte gar nicht so scharf und so umfassend, als es von Anfang erschien. Der Gegensatz gegen das mosaische Gesetz stellt sich nicht sowohl als ein positiver, sondern nur als der negative dar, daß in dem neuen Gesetze Manches fehlt, was zu dem alten gehört, nämlich das Ritualgesetz. Man darf sich nicht verhehlen, daß auf dem Wege, den Justin, und überhaupt der spätere Paulinismus einschlug, das Christenthum als neues Gesetz aufzufassen, der von Paulus aufgestellte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium verloren ging und an dessen Stelle nur der relative Unterschied des neuen von dem alten Gesetze in der bezeichneten Weise eintrat. Allein daneben entwickelte sich ein anderes Element der Anschauung zur specifischen Bedeutung für das Christenthum, nämlich das theoretische Element der Gnosis.

Wir haben schon gezeigt, daß Justin ganz wie Barnabas die einzelnen Ritualbestimmungen des mosaischen Gesetzes als Typen der christlichen Religion aufgefaßt, und die Erhaltung ihres tieferen Sinnes im Christenthume nachgewiesen hat. Dies Verfahren erstreckt sich nun nicht nur auf die einzelnen christlichen Pflichten im Vergleiche mit den mosaischen Institutionen [3]), sondern nament-

---

1) Dial. 45: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια νενομοθέτηται πράττειν τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. — Ἐπεὶ οἳ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ τούτου ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις, Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακὼβ καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν.*

2) Dial. 93: *Τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων καὶ ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον, ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.*

3) Dial. 29: *Οὐ γὰρ ὑπ' ἐμοῦ συνεσκευασμένοι εἰσὶν οἱ λόγοι, οὐδὲ τέχνῃ ἀνθρωπίνῃ κεκαλλωπισμένοι, ἀλλὰ τούτους Δαβὶδ μὲν ἔψαλλεν, Ἠσαΐας δὲ εὐηγγελίζετο, Ζαχαρίας δὲ ἐκήρυξε, Μωσῆς δὲ ἀνέγραψεν. Ἐπιγινώσκεις αὐτούς, Τρύφων; Ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις· ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.*

lich auf die Person und die Schicksale Christi im Vergleich mit mancherlei Einrichtungen und Vorgängen im alten Testament [1]. Es kann hier nicht der Zweck sein, die einzelnen von Justin auf Christus gedeuteten Typen zu erörtern [2], wir müssen aber darauf hinweisen, daß diese Methode der Auslegung des A. T. ebenso wie im Briefe des Barnabas *γνῶσις* genannt wird (Cap. 112). Unter diesen Begriff wird nun auch die ganze Theorie von der Aufhebung des mosaischen Gesetzes subsumirt, deren Darstellung wir gegeben haben [3], und da deren Kenntniß die nothwendige Voraussetzung des christlichen Lebens ist, so bietet das theoretische Verhalten, welches in dem *ἐπιγνῶναι τὸν Χριστὸν* kurz zusammenfaßt ist (Cap. 95), den specifischen, unüberschreitbaren Unterschied des Christenthumes gegen das Judenthum. Mag auch der Stoff dieser höheren Erkenntniß das alte Testament sein, so liegt darum in derselben nichts weniger, als eine Unterordnung unter das Judenthum, vielmehr ein sehr bestimmter Gegensatz gegen dasselbe, da die jüdische Erklärungsweise die wörtliche, die christliche aber die pneumatische ist. Für die weitere Entwickelung der christlichen Anschauung ist diese pneumatische Behandlung des A. T. auch darum noch so wichtig, weil sie für Justin als Probe und Bewährung seiner Logoslehre diente, in deren allgemeiner Anerkennung und Festsetzung durch die Regula fidei das katholische Christenthum sich auch gegen das Judenthum abgränzte. Die Annahme, daß Christus als der Logos selbst Gott sei, widerspricht ebenso dem jüdischen Monotheismus, als der wörtlichen Auslegung des alten Testamentes. Da aber sowohl das religiöse Bedürfniß, als eine gewisse logische Nothwendigkeit dahin führte, die in verschiedenen

---

1) Dial. 42: *Τὰ ὑπὸ Μωσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων.*

2) Vgl. Semisch a. a. O. II. S. 209 f.

3) Dial. 44: *Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν τῶν κατηγγελμένων οὐδαμόθεν λαβεῖν ἔχει, πλὴν οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ, καὶ ἐπιγνόντες τὰ μυστήρια πάντα, λέγω δέ, ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν.*

Formen herrschende Vorstellung von der Präexistenz Christi bis zur Behauptung seiner Gottheit fortzuentwickeln, so war es nothwendig, daß man die Uebereinstimmung dieser Lehre mit dem A. T. als dem allgemein anerkannten heiligen Buche nachwies, sei es auch nur durch Hinzunehmen des höheren Sinnes [1]). Der Versuch, den Justin macht, die Gottheit Christi an den Theophanieen des A. T. nachzuweisen, ist die erste Probe dieses theologischen Verfahrens, welches unter den auf ihn folgenden Kirchenlehrern allgemein wurde; dasselbe ist aber gemäß der unläugbaren Anknüpfung der ältesten christlichen Theologie an das A. T. die nothwendige Voraussetzung, unter welcher die Lehre von der Gottheit Christi in die Regula fidei aufgenommen werden konnte.

Die bezeichnete Stellung der γνῶσις zur Person Christi in der Lehre Justin's begründet es also, daß wenn er den Beobachtern des mosaischen Gesetzes in der früheren Zeit die Seligkeit zuerkannte, weil auch in jenem die Gebote der wahren und ewigen Gerechtigkeit enthalten waren, er doch die Seligkeit ihnen erst durch Christus zu Theil werden läßt [2]), wodurch nachträglich die nothwendige Bedingung der Erkenntniß Christi erfüllt wird. Und darum versteht es sich von selbst, daß Justin nicht mehr zugesteht, daß man blos durch das mosaische Gesetz selig werde, seitdem Christus erschienen ist (Cap. 64), sondern behauptet, daß auch die Anhänger des mosaischen Gesetzes zu Christus sich bekennen müßten, und wenn sie ihrerseits die nationale Sitte beobachten wollten, wenigstens das Recht der Heiden anerkennen müßten, sich von derselben fern zu halten [3]).

Justin nimmt in der Geschichte des ältesten Christenthumes eine entscheidende Uebergangsstellung ein. Einmal bringt er in seiner Lehre von dem Christenthume als neuem Gesetze und seinem Gegensatze gegen das alte Gesetz die spätere paulinische Richtung zum Abschluß, er stellt den Ausdruck nach allen Seiten fest, mit welchem der Paulinismus in das katholische Chri-

---

1) Vgl. Semisch a. a. O. II, 72 ff.
2) Dial. 45. S. oben S. 313. Anm. 1.
3) Dial. 47. S. oben S. 240.

stenthum einmündet, und der ohne wesentliche Veränderung als Hauptkategorie desselben festgehalten wird. Andererseits hat er die in den Schriften paulinischer Richtung von uns nachgewiesene Tendenz auf Gnosis auf einen bestimmten Punkt, nämlich die Person Christi hingelenkt, und dadurch das andere Moment der katholischen Grundanschauung, nämlich die Regula fidei positiv angebahnt. Diese wird sich nun aber als dasjenige Element des Katholicismus darstellen, in welchem derselbe über den späteren Paulinismus hinausgeht und demselben relativ entgegentritt. Deßhalb aber kann Justin eben keine andere Stelle einnehmen, als die ihm von uns angewiesen ist, am Schlusse der paulinischen Entwickelungsreihe.

Durch die eben geschlossene Darstellung sind wir befähigt zu einem Urtheile über den vorgeblichen Ebjonitismus Justin's, welchen Credner[1]) und Schwegler[2]) freilich in abweichendem Maaße zu beweisen versucht haben. Credner ist keineswegs der Meinung, den Lehrbegriff, welcher aus Justin's Schriften zu entwickeln ist, für judenchristlich zu erklären, allein er glaubt annehmen zu dürfen, daß Justin ursprünglich innerhalb des judenchristlichen Kreises gestanden habe, welcher bereits zu seiner Zeit als irrgläubig und ketzerisch gegolten habe. Wenn er nämlich auch diesen früher eingenommenen Standpunkt aus Rücksicht auf seine Rechtgläubigkeit geheim halte, so würde derselbe doch durch allerlei Elemente in seinen Schriften verrathen, welche auf das Judenchristenthum zurückzuführen seien. So vorsichtig drückt sich Schwegler nicht aus, sondern behauptet, daß „der Lehrbegriff und der dogmatische Standpunkt Justin's wesentlich als eine eigenthümliche Entwickelungsphase des Ebjonitismus aufgefaßt werden müsse". Freilich erscheint diese Forderung ziemlich unbegründet, da sie nur auf dieselben zerstreuten Elemente sich stützt, welche Credner höchstens als judenchristliche Reminiscenzen in der sonst nicht judenchristlichen Anschauung Justin's betrachten zu dürfen glaubt. Wenn nun also nicht einmal diese Auffas-

1) Beiträge zur Einl. ins N. T. I, S. 96 ff.

2) A. a. O. I, S. 359 ff.

sung bei näherer Untersuchung als zwingend erscheinen kann, so werden die von Schwegler nur wiederholten Indicien um so weniger hinreichen, um „Justin's Lehrbegriff als eine eigenthümliche Entwickelungsphase des Ebjonitismus" erscheinen zu lassen, zumal wir an dem angeführten Orte nach einer Andeutung über Justin's Lehre vom mosaischen Gesetze vergebens suchen. Wenn nun aber Schwegler schon nicht ganz mit Recht neben seiner bezeichneten Ansicht auf Credner verweist, da derselbe seine Ansicht über Justin dahin feststellt, daß derselbe zwischen den Judenchristen seiner Zeit und den Anhängern der freieren paulinischen Lehre in der Mitte stand, so ist sein Urtheil über die Einwendungen, welche Semisch gegen Credner's Combinationen gemacht hat, wenigstens kein Beweis historischer Unpartheilichkeit [1]). Eine nähere Prüfung der Argumente für Justin's geringere oder stärkere Theilnahme am Judenchristenthum wird hoffentlich dem Streit ein Ende machen.

Credner will eine Hinneigung zu den Judenchristen aus Justin's mildem Urtheil über sie schließen, und daraus, daß er mit ihnen Verkehr unterhielte, während es die Meisten in der Kirche nicht thaten. Hiebei wird vorausgesetzt, daß das Judenchristenthum zu Justin's Zeit schon als Sekte aus dem Verband der allgemeinen Kirche entlassen gewesen sei. Diese Annahme ist aber, soweit sie die milderen Judenchristen betrifft, um welche allein es sich handelt, weder aus Justin's Worten, noch durch sonst glaubhafte Quellen zu beweisen. Vielmehr geht aus Justin's Darstellung hervor, daß nicht die Meisten den Verkehr mit jener Parthei schon abgebrochen haben konnten, sondern nur die Wenigsten in der Kirche [2]). Unter diesen Umständen hat also eine Hinneigung Justin's zu jener Parthei durchaus nichts Verfängliches. Freilich würde es sich fragen, ob Justin, dessen heidnische Abstammung von ihm selbst deutlich genug bezeichnet ist, nicht als Proselyt dem Judenchristenthum näher gestanden hat. Dafür möchte freilich sein

1) Schwegler sagt a. a. O.: Semisch's Einwendungen (Justin d. M. II, S. 233 ff.) wenn er Justin's Ebjonitismus ganz in Abrede zieht, beruhen auf einem hartnäckigen Verkennen aller historischen Analogie, theilweise auch auf falschen geschichtlichen Voraussetzungen.

2) S. oben S. 241.

Stillschweigen über Paulus, und seine heftige Abneigung gegen den Genuß des Götzenopferfleisches zu sprechen scheinen. Beide Punkte lassen aber auch eine andere Erklärung zu. Zunächst ist es falsch, daß, wie Schwegler behauptet, Justin in den eigenthümlichen Lehrbegriff des Paulus nie eingehe. Vielmehr beweist die von uns gegebene Darstellung, daß Justin nicht nur der späteren paulinischen Richtung angehört, sondern auch direkt an die paulinische Vergleichung des Glaubens der Christen mit dem Glauben Abraham's anknüpft. Der Grund, weßhalb er nichts desto weniger sein Partheihaupt in den uns erhaltenen Schriften nicht nennt, ist, wie Semisch richtig bemerkt [1], daß im Dialoge die Rücksicht auf die Juden es widerrieth, da Paulus ihnen noch verhaßter, als Christus war, und daß in den Apologieen die persönliche Repräsentation der christlichen Sache ausschließlich an die Person Jesu geknüpft war. Das Urtheil Justin's über den Genuß des Götzenopferfleisches ist aber weder gegen Paulus, oder eine Parthei der Pauliner gerichtet, — denn es trifft die Gnostiker, — noch ist es unmittelbar im Widerspruch gegen Paulus, wenn man 1. Cor. 10, 20 ins Auge faßt. Wir müssen bei dieser Gelegenheit wiederholt auf die Unrichtigkeit der Ansicht aufmerksam machen, daß die paulinischen Grundsätze in ihrer Reinheit sich bis in das zweite Jahrhundert erhalten hätten, und daß demnach ein Pauliner dieser Zeit im Einzelnen nur dem Paulus habe nachsprechen müssen. Veränderungen in der Stellung der Partheien müssen doch jedenfalls ihre Einwirkung auf die Grundsätze der einen oder der anderen hervorbringen. Wenn also die von Paulus grundsätzlich behauptete Freiheit in jenem Punkte in der späteren Zeit zum Merkmal gnostischer Licenz wurde, so dürften wir uns nicht wundern, wenn die späteren Pauliner deßwegen ihrer Freiheit darin entsagt hätten. Nun kommt aber noch dazu, daß Paulus selbst nicht nur aus Rücksicht auf die Judenchristen von vornherein zu einer Selbstbeschränkung aufforderte, sondern aus einem anderen Gesichtspunkte, dem dämonologischen, jene Freigebung überhaupt zurückgenommen hat. Wenn also dar-

---

1) A. a. O. II, S. 339.

auf hin die Sitte paulinischer Kreise sich in der Verwerfung jedes Genusses von Götzenopferfleisch feststellte, so liegt darin ebensowenig ein Beweis ebjonitischer Richtung, als in der Dämonologie und dem Chiliasmus Justin's, auf welche sich Credner und Schwegler berufen, welche jedoch als durchaus neutrale Vorstellungen zu betrachten sind [1]). Daß die Hochschätzung des alten Testamentes und die Behandlung desselben durch Justin nicht im Sinne des Judenchristenthums ist, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß der Standpunkt der γνῶσις, den er einnimmt, und die typisch-allegorische Exegese, die er ausübt, gerade die empirische Trennung des Christenthums vom Judenthum voraussetzt, und daß in keiner judenchristlichen Schrift allegorische Erklärungen des A. T. zu finden sind [2]). Nach allem diesem ist auch das Schwegler nicht zuzugeben, daß die von Justin behauptete Verehrung der Engel, und die Subsumirung des heiligen Geistes unter dieselben [3]) ein Merkmal judenchristlicher Richtung sei. Die religiöse Bedeutung der Engel und die Spekulationen über dieselben ist zwar ein Element, welches aus dem Judenthume in das Christenthum übergegangen ist, aber es ist ebenso in paulinischen, wie in judenchristlichen Kreisen gehegt worden, wie wir schon oben zu bemerken Gelegenheit hatten [4]). Alle diese vorgeblichen Merkmale der judenchristlichen Richtung sind also nur als neutrale Elemente zu betrachten, und beweisen am allerwenigsten, daß Justin's gesammter Lehrbegriff als eigenthümliche Entwickelungsphase des Ebjonitismus anzusehen sei [5]). Aber auch Credner's vorsichtigerer Ausdruck, daß Justin zwischen den Judenchristen seiner Zeit und den Anhängern der freieren paulinischen Lehre in der Mitte

---

1) S. oben S. 55 f.

2) Man berufe sich hiegegen nicht auf den dunkeln Satz bei Irenäus I, 26: Ebionaei, quae sunt prophetica, curiosius exponere nituntur. Vgl. Semisch a. a. O. II, S. 244 f.

3) Apol. I, 6. Vgl. Semisch II, S. 349 f.

4) S. 279.

5) Ich muß gestehen, daß ich mir die Behauptung von Schwegler: „Ebjonitisch ist Justin's gesammte Ansicht vom ursächlichen Zusammenhang und vom Zweck der Menschwerdung Christi," wobei er auf Credner a. a. O. I, 108 ff. verweist, auch nach Vergleichung dieser Stelle nicht zu deuten weiß.

stand, so viel Schein er für sich hat, ist mehr verwirrend als aufklärend. Denn die Existenz einer freieren paulinischen Parthei zur Zeit Justin's ist nicht nachweisbar. Soll nämlich das Maaß der Freiheit nach dem Verhalten zu dem Götzenopferfleisch beurtheilt werden, so war der freiere Paulinismus, welcher uns bei den Nikolaiten der Apokalypse entgegentrat, zu Justin's Zeit nur bei den Gnostikern zu finden. Wenn aber der paulinische Charakter sich nach dem Verhalten zum mosaischen Gesetze und dem Urtheile über dasselbe richtet, so gehörte Justin zu der paulinischen Parthei überhaupt, deren Anschauungsweise man im Vergleich mit dem ursprünglichen Lehrbegriff des Paulus weniger frei nennen mag, welche aber zu Justin's Zeit keine Mittelstellung zwischen dem Judenchristenthum und einem echten Paulinismus einnahm, da der letztere überhaupt nicht mehr, wenigstens nicht in einer Parthei, forteristirte. Denn die Marcioniten kann selbst der kühnste Historiker nicht für die freiere paulinische Parthei ausgeben wollen, da auch sie, freilich auf dem entgegengesetzten Wege, als die katholisirenden Pauliner, der echt paulinischen Anschauungsweise untreu geworden waren. Die letzteren verwischten den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, hielten aber an der Identität des Gottes beider Testamente fest; dagegen die Marcioniten hielten an dem Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, lösten aber die Einheit Gottes durch den ganz unpaulinischen Dualismus auf. Diese Seite der paulinischen Entwickelung mußte natürlich aus dem Bildungsproceß des katholischen Christenthums ausgeschieden werden, da sie im Monotheismus die einfache theoretische, wie praktische Voraussetzung desselben verletzt hatte. Wir haben im Hinblick auf unseren nächsten Zweck es nur für nöthig gehalten, hiemit die Stellung Marcion's zu Paulus und zu den katholisirenden Paulinern kurz anzudeuten, ohne eine ausführliche Darstellung seiner Lehre zu versuchen. Indem wir also zu der Partheistellung Justin's zurückkehren, so erscheint es noch nöthig, das Maaß der Verwandtschaft zwischen Justin und den Judenchristen in einem Punkte festzustellen, auf welchen Hilgenfeld aufmerksam gemacht hat [1]). Wenn man sich erinnert, daß die Recogni-

1) Die clem. Recognitionen und Homilieen, S. 60.

tionen das mosaische Opferinstitut als eine nur temporäre Verordnung ansehen, welche zur Unterdrückung des Götzendienstes der Israeliten erlassen, und zur Aufhebung durch Christus bestimmt sei [1], so scheint Justin's Ansicht vom Ritualgesetze ganz damit übereinzustimmen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich eine noch bedeutendere Unähnlichkeit beider Darstellungen. Justin befaßt unter den mosaischen Einrichtungen, welche διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ festgestellt seien, nicht nur das Opferwesen, sondern auch die Sabbaths- und Festfeier, die Speiseverbote, die Reinigungen, namentlich aber auch die Beschneidung. Dagegen haben die Recognitionen nur auf das Opferwesen verzichtet, und deuten in Beziehung auf die anderen Punkte theils direkt, theils indirekt an, daß sie im Christenthume erhalten werden sollen, die einen blos für die geborenen Juden, die anderen auch für die bekehrten Heiden. Diese Abweichung verräth eine verschiedene principielle Stellung zu den einzelnen Punkten, z. B. zu der Beschneidung, welche die Recognitionen zwar den Heiden erlassen, obgleich sie eine judenchristliche Schrift sind, und welche Justin den milderen Judenchristen zugesteht, obgleich er als Pauliner ihre Richtigkeit behauptet. Nämlich die Recognitionen rechnen jene Elemente der jüdischen Sitte noch zur Substanz des Christenthumes, während Justin dieselben nur als Vorbilder betrachtet, welche im Christenthum eine tiefere Erfüllung gefunden haben. Andererseits scheint aber wiederum darin eine Uebereinstimmung stattzufinden, daß auch Justin den sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes als ewig und unwandelbar anerkennt. Darum bekennt sich aber Justin doch nicht zu der judenchristlichen Anschauung, daß das Christenthum nichts weiter sei, als das auf die Heiden ausgedehnte Judenthum. Obgleich er nämlich, wie wir bemerkt haben, nicht recht im Stande ist, einen positiven Gegensatz des christlichen Gesetzes gegen das mosaische nachzuweisen, so ist seine Absicht und seine Partheistellung nur nach dem dogmatischen Ausgangspunkt seiner Polemik gegen das mosaische Gesetz zu messen. Dieser ist nun aber, wie Justin oft genug wiederholt, der Satz, daß das Christenthum nicht

1) S. oben S. 205.

das alte Gesetz, sondern daß es das neue Gesetz sei. Diese Kategorie ist einfach ein paulinisches Partheizeichen, und nicht ein judenchristliches, und wenn Justin dieselbe wissenschaftlich nicht vollständig durchzuführen im Stande war, so bleibt dadurch sein Partheicharakter unangetastet. Denn man erkennt leicht, daß, weil der Begriff des Gesetzes zum Ausdrucke des Gegensatzes zwischen beiden Religionen nicht ausreichte, schon Justin die Lehre von der Gottheit Christi als theologisches Partheizeichen gegen die Juden und Judenchristen aufpflanzte. Also das Bewußtsein der Verschiedenheit von diesen war in Justin ganz unabhängig von der Präcision des wissenschaftlichen Ausdruckes derselben, und man darf nicht aus der Mangelhaftigkeit des letzteren auf eine Verwischung seines Partheicharakters schließen. Justin hat auch nicht etwa die Idee der temporären Anordnung des mosaischen Ritualgesetzes aus den Recognitionen, oder aus dem Judenchristenthum entlehnt, vielmehr kann diese Idee, wie wir aus dem Briefe des Barnabas sehen, nur in paulinischen Kreisen sich gebildet haben, und erst aus diesen kann das Judenchristenthum sie entlehnt, und zur Rechtfertigung der ohne sein Zuthun eingetretenen Aufhebung des Tempelcultus verwandt haben. Denn nur die paulinische Richtung hatte in sich den Trieb der Kritik des mosaischen Gesetzes; die judenchristliche Richtung konnte nur durch äußere Anstöße und nur theilweise auf denselben Weg geführt werden, der dem Paulinismus eigenthümlich war. Also kann auch Justin nicht in den Verdacht kommen, die besprochene Idee dem Judenchristenthume entlehnt zu haben.

Wir stellen neben den wissenschaftlichen Repräsentanten des späteren Paulinismus als populäres Dokument, welches derselben Zeit und Richtung angehört, die Testamente der zwölf Patriarchen[1]). Zwar ist die allgemein herrschende Annahme, daß der Verfasser dieser Schrift Judenchrist gewesen sei[2]), allein wenn

---

1) In Grabe's Spicilegium Patrum et Haereticorum, T. I, p. 145 sq.

2) Nach Grabe's Angabe, welcher selbst die Schrift für eine jüdische, aber von einem Christen interpolirte ansah, ist dies die Meinung von Cave und Dodwell (a. a. O. S. 132). Von Neueren haben sich dafür ausgesprochen Nitzsch de Testamentis XII. Patriarcharum (Vitebergae 1810),

auch Alles in derselben diese Meinung begünstigen möchte, so enthält sie fast am Schlusse eine Stelle, nach welcher sie unmöglich aus dem Judenchristenthume, sondern einzig aus der paulinischen Richtung hervorgegangen sein kann. Es ist dies ein schönes und erhabenes Lob des Apostels Paulus, welches in Form einer Weissagung dem Patriarchen Benjamin in den Mund gelegt wird. Sie lautet so: Und in den letzten Zeiten wird erstehen aus meinem Samen ein vom Herrn geliebter, der die Stimme desselben hört, und mit neuer Erkenntniß alle Völker erleuchtet, der als ein Licht der Erkenntniß sich erhebt zum Heil für Israel, und der es beraubt, um der Versammlung der Heiden zu geben. Und bis zum Ende der Welt wird er sein in den Versammlungen der Heiden, und unter ihren Fürsten als ein tönendes Lied in dem Munde Aller. In den heiligen Büchern wird aufgezeichnet sein sein Werk und sein Wort; er wird ein Auserwählter Gottes sein bis in Ewigkeit, und auf ihn hin hat mich mein Vater Jacob gewiesen, indem er sprach: Er wird ergänzen die Mängel deines Stammes [1]). Diese Anerkennung des Paulus in den Testamenten kann ich nicht, wie Dorner a. a. O., als einen Beweis dafür ansehen, daß die Judenchristen als solche nicht antipaulinisch zu sein brauchten, sondern sie gilt mir als das einleuchtendste Merkmal davon, daß die vorliegende Schrift der paulinischen Richtung angehören muß. Die Verwerfung des Apostels Paulus ist ein nothwendiges Kennzeichen der judenchristlichen Parthei, sowohl in ihrer strengen als in ihrer milderen Richtung. Nicht erst die Ebjoniten als Sekte nahmen diese Stellung ein [2]), sondern schon die Judenchristen in Galatien, Corinth und Rom, das Kerygma des Petrus, und die Recognitionen ebenso, wie die Homilieen, und wenn die Apostel in Jerusalem in der Anerkennung des Paulus beharrten, so konn-

---

p. 28; Lücke, Einl. in die Offenbarung Johannis S. 123; Neander, K.G. I. 2, S. 602. 609; Dorner, Lehre von der Person Christi (2. Aufl.) I. S. 258.

1) Test. Benjamin 11. Beiläufig erinnere ich daran, daß diese Stelle das älteste Zeugniß für das Vorhandensein der Apostelgeschichte, und für die Gleichstellung ihrer, wie der paulinischen Briefe mit dem A. T.; d. h. für ihre kanonische Geltung in kirchlichen Kreisen sein möchte. Die Bearbeiter der Einleitung ins N. T. scheinen diese Stelle bisher übersehen zu haben.

2) Irenaeus adv. haer. I, 26: Ebionaei apostolum Paulum recusant.

ten sie wenigstens die Parthei, welche sich nach ihnen nannte, nicht auch dazu bewegen. Den Paulus rühmen, und zwar darum, weil er den Juden das Heil raubte, um es den Heiden zu geben, konnte aber nur ein ausdrücklicher Anhänger des Paulus.

Aber worauf stützt sich denn überhaupt die Meinung von dem judenchristlichen Standpunkt des Verfassers der Testamente? Derselbe deutet nirgends weder direkt noch indirekt an, daß er eine Fortdauer des mosaischen Gesetzes im Christenthum wolle. Vielmehr erhellt sein antijüdischer Standpunkt aus der Idee des neuen, ewigen Priesterthums Christi, das an die Stelle des levitischen treten soll [1]), deren Entlehnung aus dem Hebräerbriefe für die im Allgemeinen paulinische Richtung des Verfassers gewährleistet. Freilich beruht nun die ganze Moral der Testamente auf dem Begriffe des *νόμος*, auf der Beobachtung der *ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα κυρίου* [2]), allein auch hieraus ist nicht auf einen judenchristlichen Charakter der vorliegenden Schrift zu schließen. Denn wir wissen ja, daß die paulinische Richtung zu der gesetzlichen Anschauung zurückkehrte, nachdem sie sich von dem Ceremonialgesetze frei gemacht hatte. Die Ermahnungen in den Testamenten meinen nun eben auch nur das sittliche Gesetz. Freilich konnte dasselbe, gemäß der Einkleidung der Schrift, nicht, wie in den bisher analysirten Schriften, als ein neues Gesetz dem alten,

1) Test. Levi 5: *Λευὶ, σοὶ δέδωκα τὰς εὐλογίας τῆς ἱερατείας, ἕως οὗ ἐλθὼν παροικήσω ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραήλ.* 8: *Ὁ τρίτος* (Christus) *ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινὸν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.* 18: *Καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν* (der Söhne Levi's), *τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινὸν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται, — καὶ οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς ἕως αἰῶνος. Καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία.* Test. Ruben 6: *Λευὶ γνώσεται νόμον κυρίου καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ, ὃν εἶπε κύριος* Auch Justin eignet sich die Idee des *αἰώνιος ἱερεὺς* aus dem Hebräerbriefe an (z. B. Dial. 19. 113), obgleich dieselbe keinesweges den Mittelpunkt seines Lehrbegriffs bildet.

2) Test. Levi 13: *Πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι καρδίας κατὰ πάντα τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα, ἵνα ἔχωσι σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ.* Cf. Naphthali 2. 3. Gad 3. Joseph 11. 18. Rub. 3. Levi 19. Iud. 13. 18. Der Beobachtung des Gesetzes entspricht als subjektive Richtung der *φόβος θεοῦ* (z. B. Symeon 3), und die *χάρις* wird von jener abhängig gemacht (Rub. 4. Sym. 5).

oder als die Gebote Christi den Geboten des Moses entgegengesetzt werden; aber gerade auch in dieser Einkleidung müssen wir die paulinische Tendenz bemerken, das Christenthum, im Gegensatze zum Mosaismus, mit der Religion der Patriarchen zu identificiren. So war es ja auch ein Hauptargument Justin's gegen den Mosaismus, daß dessen eigenthümliche Pflichten von den Patriarchen nicht beobachtet worden, und dieselben dennoch selig geworden seien. Daß aber die Erneuerung des Gesetzes durch Christus dem Verfasser nicht fremd war, geht wenigstens aus einer Stelle hervor [1]), in welcher der Gegensatz gegen das mosaische Gesetz ebenso angedeutet ist, wie das neue Priesterthum Christi dem levitischen Priesterthum entgegensteht. Ferner geht durch die ganze Schrift der Gedanke, daß das Heil, welches Christus bringt, den Heiden bestimmt sei [2]), und daß dieser Gedanke paulinisch ist, sobald er nicht in der Weise der Recognitionen verklausulirt ist, wird doch keinem Widerspruche unterliegen.

Im Vergleich mit diesem Charakter der Schrift, welcher durchaus in die Entwickelungsreihe des späteren Paulinismus gehört, sind die judaisirenden Spuren, als welche Dorner die schriftstellerische Form, die Moral, die Lehre von der Sünde, die Vorstellung von den beiden Himmeln, die Erwähnung der *Ἐγρήγοροι* aufzählt, keineswegs ausreichend, um die Schrift für eine judenchristliche zu erklären. Diese judaistischen Elemente, also namentlich die Angelologie und die apokalyptische Form sind zwischen den beiden Richtungen, der judenchristlichen, und der paulinischen neutral. Ihre Anwendung in den Testamenten hat außerordentlich viele Berührungspunkte mit dem Hirten des Hermas, mit welchem dieselben auch den Charakter gemeinsam haben, daß die von bei-

1) Test. Levi 16: *Τὸν ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε.* (Vgl. Matth. 27, 63; Justin Dial. 69: *Μάγον αὐτὸν εἶναι ἐτόλμων λέγειν καὶ λαόπλανον.*)

2) Test. Symeon 7: Christus *σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.* Levi 4: *Ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ.* Levi 8, s. S. 324 Anm. 1. Naphthali 4: Christus *ποιεῖ ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς.* 8: *Σῶσαι τὸ γένος Ἰσραὴλ καὶ ἐπισυνάξαι δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν.* Benjamin 9: *Ἔσται τὸ ἅπλωμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον καὶ μεταβήσεται τὸ πνεῦμα θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον.* (Beiläufig gesagt, eine eigenthümliche Combination von Matth. 27, 51 und Act. 2, 3. 4.)

den in so äußerlicher Weise gepredigte Moral durch die fingirte apokalyptisch-phantastische Einkleidung einigen Reiz und einige Würze erhalten soll. Aus beiden Schriften können wir lernen, daß die große Masse, welche der paulinischen Richtung angehörte, und auf welche beide Schriften doch unläugbar berechnet sind, keinesweges so tief religiös gebildet war, als es die Phantasie manchem neueren Theologen vorspiegelt. Ihr Bildungsstand kann nicht besser gewesen sein, als der der Judenchristen; und fast ist zu vermuthen, daß deren gesetzlicher Sinn sie wahrscheinlich viel mehr vor einem Versinken in eine „kraß fleischliche Richtung" bewahrte, als das Princip des Glaubens die rohe Masse der Heidenchristen, wenn man anders aus den im Hirten und in den Testamenten besonders betonten Warnungen vor verschiedenen Lastern schließen darf, daß deren sittlicher Zustand dem Ideale gerade nicht sehr nahe war. Ferner aber machen wir darauf aufmerksam, daß ein möglichst vollständiges Bild des Christenthumes der Periode, mit welcher wir uns beschäftigen, nicht blos aus den theologischen Schriften geschöpft werden kann, sondern daß man die populären, wenn auch pseudonymen und apokryphischen Schriften nicht minder in's Auge fassen muß, und sich nicht durch den später erst wirksamen theologischen Begriff der Kanonicität über den bis in die folgenden Jahrhunderte reichenden Einfluß der populären apokryphischen Literatur täuschen lassen darf. Unser Zweck, die dogmatische Entwickelung zu verfolgen, erlaubt uns freilich nicht, den eben erwähnten Charakter der voliegenden Schrift weiter zu erörtern.

Fünfter Abschnitt.

Der Katholicismus der großen antignostischen Kirchenlehrer.

Es ist allgemein zugestanden, daß Irenäus, Tertullian, und die Alexandriner Clemens und Origenes Repräsentanten der altkatholischen Kirche sind. Man ist aber gewohnt, als Merkmale ihrer Richtung nur das Bekenntniß zu der apostolischen Glaubensregel, d. h. ihren Gegensatz gegen die häretische Gnosis, und die Anerkennung der bischöflichen Verfassung hervorzuheben. Höchstens wird darauf aufmerksam gemacht, daß ein unapostolisches Streben nach Werkheiligkeit bei diesen Kirchenlehrern sich geltend mache, jedoch ohne daß der Zusammenhang dieses Elementes ihrer Anschauung näher erklärt würde. In der gesetzlichen Auffassung des Christenthumes stellt sich nun aber das Verhältniß der katholischen Kirche zu den apostolischen Lehrtypen, dem judenchristlichen und dem paulinischen dar; und, indem die genannten Kirchenlehrer im Wesentlichen die von dem Märtyrer Justin entwickelte Anschauung festhalten, ergiebt sich, daß diese Seite des Katholicismus, ungeachtet ihres unmittelbaren Gegensatzes gegen die paulinischen Grundsätze, doch nicht auf dem Judenchristenthume, sondern auf der paulinischen Richtung beruht, deren veränderte Gestalt sammt ihren Motiven wir bis auf Justin verfolgt haben. Wenn wir also die Uebereinstimmung jener Kirchenlehrer mit Justin in dem Begriffe des neuen Gesetzes, und den daraus sich ergebenden Consequenzen nachzuweisen im Stande sind, so brauchen wir den Beweis nicht mehr zu wiederholen, daß diese Seite der altkatholischen Anschauung vom Christenthume auf die Wurzel der paulinischen Richtung zurückzuführen ist.

I. Das Christenthum als neues Gesetz.

Indem Irenäus beweist, daß die Verheißung eines aus Jerusalem hervorgehenden und für alle Völker bestimmten Gesetzes (Jes. 2, 3. 4) erst durch Christus ihre Erfüllung gefunden habe, schließt er sich mit der Bezeichnung desselben als der lex libertatis [1]) offenbar an den Sprachgebrauch des Paulus an, welcher den Zustand im Christenthum als den der Freiheit der Knechtschaft unter dem mosaischen Gesetze entgegenstellte (Röm. 8, 2). Allein in den Sinn dieses paulinischen Ausdruckes geht Irenäus nicht tiefer ein. Für ihn gilt nicht der Begriff der Knechtschaft als nothwendige Begleitung jedes gesetzlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, und die Freiheit als die Aufhebung desselben; sondern er faßt die Substanz des Christenthumes ebenso als eine Reihe von Geboten, wie das mosaische Gesetz [2]). Man muß sich nur durch die Aufnahme des paulinischen Ausdruckes der Rechtfertigung durch den Glauben in der angeführten Stelle nicht täuschen lassen über die eigentliche Ansicht des Irenäus vom Verhältniß der Gebote und ihrer Erfüllung zum Christenthum. Denn während man nach einer Ausführung des paulinischen Grundgedankens bei ihm vergebens suchen würde, begegnet man bald dem Ausspruche, daß die Seligkeit an die servitus erga Deum, also auch im Zustande der lex libertatis, gebunden sei [3]). Wo sich aber der Begriff der Knechtschaft geltend macht, da muß der Begriff des Gesetzes im gewöhnlichen Sinne verstanden sein, also auch das Christenthum kann Irenäus nur als eine Reihe von Geboten ansehen. Hiemit stimmt denn auch der Satz überein, daß die Christen als Freie und Kinder nicht nur größere Liebe, sondern

1) Adv. haer. IV, 34, 4.

2) IV, 9, 1: Dominus servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta.

3) IV, 14, 1: Servitus erga deum deo quidem nihil praestat, nec opus est deo humano obsequio, ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id, quod serviunt, sed non beneficium ab eis percipiens.

auch größere Furcht vor Gott haben müßten[1]), während nach Paulus die Furcht als Merkmal der Gesetzesknechtschaft vor der Liebe im Zustande der christlichen Freiheit weichen mußte (Röm. 8, 15). Wenn also das Christenthum ebenso Gesetz ist, wie das Judenthum, so ist ein qualitativer Gegensatz zwischen diesen beiden Religionsformen gar nicht festzuhalten. Irenäus spricht es nun auch mit der größten Unumwundenheit aus, daß zwischen beiden Gesetzen nur ein quantitativer Unterschied obwalte, den er zunächst dahin angiebt, daß das Christenthum für alle Völker bestimmt und darum größer sei, als das blos jüdische Gesetz[2]). Als die beiden Gesetzen gemeinsame Substanz bezeichnet Irenäus, ganz wie Justin, die naturalia praecepta, τὰ φύσει δίκαια, mit welchen nun besondere, unterscheidende Gebote früher durch Moses, und später durch Christus verbunden worden seien[3]). Zu den außerordentlichen Zuthaten des mosaischen Gesetzes wird vor Allem das Opferinstitut gerechnet, als dessen Zweck Irenäus ebenso wie Justin und Pseudo-Clemens ansieht, daß der Hang der Israeliten zum Götzendienst in die richtige Bahn des Jehovadienstes geleitet werde[4]). Ebenso werden die Beschneidung und die Sabbathsfeier beurtheilt, als Merkmale der Knechtschaft und Vorbilder des wahren Gottesdienstes[5]), und da nun mit dem Christenthume die

---

1) IV, 16, 5: Auxit etiam timorem, filios enim plus timere oportet, quam servos, et maiorem dilectionem habere in patrem.

2) IV, 9, 2: Plus est, inquit, templo hic. (Matth. 12, 6.) Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se, sed in his, quae eiusdem sunt substantiae et communicant secum, solum autem multitudine et magnitudine differunt. — Maior est igitur legisdatio, quae in libertatem, quam quae data est in servitutem, et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est.

3) IV, 13, 4: Naturalia omnia praecepta communia sunt nobis et illis: in illis quidem initium et ortum habuerunt, in nobis autem augmentum et adimpletionem perceperunt. — 12, 3: Consummatae vitae praecepta in utroque testamento cum sint eadem, eundem ostenderunt deum, qui particularia quidem praecepta apta utrisque praecepit, sed eminentiora et summa, sine quibus salvari non est, in utroque eadem suasit. Cf. 15, 1; 16, 5. Iustini Dial. 45. 93.

4) IV, 14, 3: Facile ad idola revertentem populum erudiebat, per multas vocationes praestruens eos perseverare et servire deo: per ea quae erant secunda ad prima vocans, hoc est per typica ad vera.

5) IV, 16, 1; 15, 1: Deus primo quidem per naturalia praecepta,

Freiheit wiederhergestellt, und die den Typen entsprechende Wirklichkeit eingeführt wurde, so müssen vor dem Christenthume diese Elemente der Knechtschaft weichen [1]). Unter den besonderen Geboten, welche im Christenthume zu der gemeinsamen Substanz des sittlichen Gesetzes hinzutreten, werden wir wohl, im Sinne des Irenäus, die Anordnung der Sakramente, der Taufe und des neuen Opfers im Abendmahle [2]), so wie die Glaubensregel zu verstehen haben, worauf wir noch zurückkommen werden. Eine Consequenz der gesetzlichen Anschauung vom Christenthume stellt sich nun noch in der ausdrücklichen Behauptung der menschlichen Freiheit dar [3]), die wir ganz falsch beurtheilen würden, wenn wir sie hier, wie bei anderen katholischen Lehrern der ältesten Zeit, blos aus einem überspannten Gegensatze gegen die gnostische Läugnung der menschlichen Freiheit herleiteten. Man müßte dann überhaupt die gesetzliche Anschauung vom Christenthum, wie es von Thiersch geschieht, nur aus der Unfähigkeit erklären, der Gnosis gegenüber die reinen Grundsätze des Paulus festzuhalten. Da wir jedoch den Umschlag des Paulinismus in die gesetzliche Anschauung ganz unabhängig von einer polemischen Rücksicht gegen die Gnosis, ja schon vor dem Auftreten derselben sich entwickeln sahen, so kann auch die Betonung der menschlichen Freiheit nur

---

quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos per decalogum, nihil plus ab eis exquisivit. At ubi conversi sunt in vituli factionem, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem.

1) IV, 16, 5: Haec quae in servitutem et in signum data sunt illis, deus circumscripsit (sc. abolevit) novo libertatis testamento. Quae autem naturalia et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit. — 13, 2: Lex, quippe servis posita, per ea quae foris erant, corporalia animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, ut disceret homo servire deo. Verbum autem liberans animam, et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit. Quo facto necesse fuit auferri quidem vincula servitutis, quibus iam homo assueverat, et sine vinculo sequi deum; supertexendi vero decreta libertatis et augeri subiectionem, quae est ad regem, ut non retrorsus quis revertens, indignus appareat ei, qui se liberavit: eam vero pietatem et obedientiam, quae est erga patrem familias esse quidem eandem et servis et liberis, maiorem autem fiduciam habere liberos, quoniam sit maior et gloriosior operatio libertatis, quam ea quae est in servitute obsequentia.

2) IV, 7, 5.

3) IV, 4, 3: Homo rationabilis et secundum hoc similis deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est. Cf. 37, 2.

als einfache Folge des gesetzlichen Standpunktes angesehen werden. Freilich finden wir die Behauptung desselben überall da, wo die Gnosis bekämpft wird, z. B. in den pseudoclementinischen Schriften, aber wir begegnen ihr auch da, wo unmittelbar gar keine Rücksicht auf die Gnosis stattfindet, im Hirten des Hermas und im Dialoge Justin's [1]). Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie weit sich diese ganze Anschauungsweise von Paulus entfernt. Nichts destoweniger wird die Auktorität dieses Apostels anerkannt, und seine Begriffe und Ausdrücke theilweise verarbeitet. Wie wenig aber dabei der ursprüngliche Sinn des Paulus festgehalten wird, haben wir schon daran bemerkt, wie Irenäus den Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft auf das Christenthum und das Judenthum anwendet. Aehnliche Verfälschungen paulinischer Aussprüche beginnen eben überhaupt mit Irenäus, der für uns der Erste ist, welcher kanonische Anwendung von paulinischen Briefen macht, und seinem ganzen Standpunkt gemäß eben so falsch den Paulus versteht, als Marcion von der anderen Seite. Wir führen ein Beispiel an. In der Stelle Röm. 10, 3. (*ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι τῇ δικαιοσύνῃ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν*), welche den Gegensatz der Gerechtigkeit aus dem Glauben gegen die aus den Werken des Gesetzes meint, sieht Irenäus den Gegensatz des mosaischen Gesetzes und der pharisäischen Tradition (Matth. 27, 2—4), stellt also den Paulus, insofern er die Gerechtigkeit vor Gott will, als Vertreter des mosaischen Gesetzes dar [2]). Wir werden Gelegenheit nehmen, auch von den anderen katholischen Kirchenlehrern Beispiele ihrer Exegese der paulinischen Briefe mitzutheilen.

Tertullian hat in die Glaubensregel den Satz aufgenommen: Iesum Christum praedicasse *novam legem*, et novam

---

1) Hermas Mand. XII, 3: *Οὐκ οἶδας, ὅτι, ἐὰν ἐν σοὶ ἑαυτῷ προθῇ, ὅτι δύνανται φυλαχθῆναι αἱ ἐντολαὶ, εὐκόλως αὐτὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί; Εἰ δὲ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, οὐ δύνασθαι αὐτὰς ὑπὸ ἀνθρώπων φυλαχθῆναι, οὐ φυλάξεις αὐτάς.* Iustini Dial. 88: *Βουλόμενος τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε ποεῖν ἐποίησεν.* Hienach erkennt Justin auch die Erbsünde im paulinischen Sinne nicht an (Dial. 124).

2) IV, 12, 4.

promissionem regni coelorum [1]), und indem er wie Irenäus diesen Begriff an die Weissagung des Jesaias (2, 2) anlehnt, trennt er dies neue Gesetz ganz deutlich von dem des Moses, dessen unmittelbare Geltung für den Christen er also direkt ausschließt [2]). Allein das Verhältniß des neuen Gesetzes ist nicht so einfach, als es in der auch von Tertullian gebrauchten Formel: lex et prophetae usque ad Ioannem ausgedrückt zu sein scheint [3]). Allerdings theilweise ist das Gesetz aufgehoben, nämlich das Ceremonialgesetz [4]), aber das mosaische Sittengesetz ist von Christus nicht aufgelöst, sondern erhalten worden, und Paulus wird als Zeuge dafür angeführt [5]). Das Sittengesetz ist nämlich nicht erst seit Moses in Wirksamkeit, sondern es liegt dem Kerne nach in dem ersten Verbot, welches Adam empfangen hat [6]), und durch Beobachtung dieses natürlichen Gesetzes sind alle Patriarchen gerecht geworden [7]). Dies ewige Sittengesetz hat nun Christus gegen die

1) De praescr. haer. 13.

2) Adv. Marcionem III, 21: Ex Sion exibit lex et sermo dei ex Ierusalem: haec erit via novae legis, evangelium, et novi sermonis in Christo, iam non in Moyse.

3) Adv. Praxeam 31.

4) Adv. Marc. I, 20: Reprehendit Paulus illos circumcisionem vindicantes et observantes tempora et dies et menses et annos Iudaicarum ceremoniarum, quas iam exclusas agnovisse debuerant secundum innovatam dispositionem creatoris. — IV, 1: Compendiatum est novum testamentum et a legis laciniosis oneribus expeditum.

5) De pudic. 6: Vetera transierunt secundum Iesaiam et novata est iam novatio secundum Ieremiam, et obliti posteriorum in priora porrigimur secundum apostolum, et lex et prophetae usque ad Ioannem secundum dominum. Nam etsi cum maxime a lege coepimus demonstrando moechiam, merito ab eo statu legis, quem Christus non dissolvit sed implevit. Onera enim legis usque ad Ioannem, non remedia; operum iuga reiecta sunt, non disciplinarum; libertas in Christo non fecit innocentiae iniuriam. Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, veritatis, castitatis, iustitiae, misericordiae, benevolentiae, pudicitiae. — Sic et apostolus: Itaque lex quidem sancta est et praeceptum sanctum et optimum. Sed et supra: Legem ergo evacuamus per fidem? absit, sed legem sistimus, scilicet in his, quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatiore praecepto prohibentur.

6) Adv. Iudaeos 2: Primordialis lex est data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum dei. — Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt.

7) Ibid: Unde Noe iustus inventus, si non illum naturalis legis iustitia praecedebat?

Gestalt, welche es unter Moses Händen empfangen hatte, erweitert und vervollständigt [1]), und zwar nach zwei Seiten hin. Einmal hat Christus das Gesetz auch auf die Normirung des Willens ausgedehnt, während Moses nur die That in Betracht zog [2]), andererseits hat er die Strenge und Peinlichkeit der Vergeltung im mosaischen Gesetz mit Milde vertauscht [3]). Beide Merkmale des Christenthumes begründen aber doch nicht mehr als einen relativen Unterschied vom mosaischen Gesetze. Denn die Strenge der Vergeltung wird nicht etwa aufgehoben, sondern nur bis zu der Zeit des Weltgerichtes vertagt; und mit der Gleichstellung der Affektsünden und der Thatsünden macht Tertullian eigentlich gar nicht Ernst, da er die letzteren für remissibilia erklärt, dagegen eine Anzahl von Todsünden als irremissibilia auszeichnet [4]). Zu dem Ceremonialgesetze ist das Verhältniß des Christenthumes auch nicht ein rein negatives, da der in jenen Geboten liegende tiefere Sinn im Christenthume offen dargestellt wird. Wie Barnabas, Justin und Irenäus, erkennt auch Tertullian in dem religiösen Zustande des Christen die wahre Beschneidung, die wahre Sabbathsfeier, das wahre Opfer an [5]), nach der Regel, daß durch Christus alle fleischlichen Einrichtungen des alten Bundes in geistliche verwandelt seien [6]).

Der ebendargestellten Auffassung des Christenthumes entspricht wiederum die Anerkennung der menschlichen Wahlfreiheit [7]), und

1) De orat. 17: Nostra lex ampliata atque suppleta.

2) De poenit. 3: Dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta? — De orat. 10: Aperte dominus amplians legem iram in fratrem homicidio superponit. — De cultu fem. II, 2: Concupiscentiam dominus ampliando legem a facto stupri non discernit in poena.

3) Adv. Iudaeos 3: Vetus lex ultione gladii se vindicabat, et oculum pro oculo eruebat, et vindictam iniuriae retribuebat, nova autem clementiam designabat, et pristinam ferocitatem gladiorum ad tranquillitatem convertebat. Cf. de patientia 6.

4) De pudic. 2. 19. Vgl. zweites Buch, erster Abschnitt, II.

5) Adv. Iud. 3—6.

6) De oratione 1: Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit nova dei gratia, superducto evangelio expunctore totius retro vetustatis.

7) De monog. 14: Ecce, inquit, posui ante te bonum et malum. Elige, quod bonum est; si non potes, quia non vis (posse enim te si velis, ostendit, quia tuo arbitrio utrumque proposuit), discedas oportet ab eo, cuius non facis voluntatem. — De exh. cast. 2: (Deus hominem) proposito praecepto liberae potestatis instituit. — De anima 20.

eine auf die eigene Selbstthätigkeit des Menschen gegründete Heilsökonomie. Ein Verständniß des paulinischen Begriffes der Gnade sucht man bei Tertullian vergebens, zumal da derselbe eine völlige Uebereinstimmung des Paulus mit den Uraposteln annimmt, und zwar nicht in der Anerkennung des paulinischen Lehrbegriffes, sondern in der Predigt des neuen Gesetzes [1]). Von den vielfachen Proben tertullianischer Exegese, welche den Paulus als Vertreter der Gesetzesgerechtigkeit darstellt, haben wir oben (aus de pudicitia 6) ein Beispiel angeführt, wir fügen noch ein zweites hinzu: den paulinischen Satz, das Gesetz ist die Kraft der Sünde (1. Cor. 15, 55) versteht er von dem Gesetze in den Gliedern, welches den Willen des Menschen zur Sünde treibt (Röm. 7, 23) [2]).

Die durch Justin, Irenäus und Tertullian bezeichnete Richtung wird auch von den apostolischen Constitutionen getheilt, auf welche Schrift wir, obgleich sie bedeutend jünger ist, aus besonderen Gründen jetzt eingehen. Nachdem der Verfasser an die Erklärung Christi erinnert hat, daß er das Gesetz nicht aufheben, sondern vervollständigen wolle (VI, 19), schreitet er zur näheren Bestimmung dessen fort, was als Inhalt des mosaischen Gesetzes anzusehen sei. Dies ist nämlich nur der Dekalog, welchen die Israeliten vor dem Rückfall in den Götzendienst empfangen haben, welcher das natürliche Gesetz enthält, und den Opfercultus nicht gebietet, sondern ihn dem freien Willen anheimstellt [3]). Erst wegen der Hartnäckigkeit, die das Volk im Gö-

1) Adv. Marc. V, 2: Praedicationem apostolorum omnino est secutus Paulus, qui formam ab eis dedocendae legis accepit. — De praescr. haer. 23: Es soll falsch sein, alius evangelii formam a Paulo superductam citra eam, quam praemiserat Petrus et ceteri. — Adv. Marc. IV, 2: Exigitur id evangelium, quod Paulus invenit, cui fidem dedidit, cui mox suum congruere gestiit, siquidem propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset, id est, ne non secundum illos credidisset et non secundum illos evangelizaret. Denique, ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei, dexteras miscuere.

2) De resurrectione carnis 51.

3) Const. Ap. VI, 20: *Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος, ἣν πρὸ τοῦ τὸν λαὸν μοσχοποιῆσαι τὸν παρ' Αἰγυπτίοις Ἄπιν θεὸς αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἀκουστῇ φωνῇ· οὗτος δὲ δίκαιός ἐστι, διὸ καὶ νόμος λέγεται διὰ τὸ φύσει δικαίως τὰς κρίσεις ποεῖσθαι. — οὗτος ὁ νόμος ἀγαθός,*

zendienste bewies, wurde es an die Pflichten des Opferdienstes, der Sabbathsfeier, der Reinigungen und Speiseenthaltung gebunden, um dadurch in fortdauernder Erinnerung an Gott erhalten zu werden [1]). Christus hat nun einerseits den Dekalog, das Sittengesetz bestätigt, und durch das Verbot der sündlichen Neigungen erweitert, andererseits die nachträglichen Gebote, das Ceremonialgesetz aufgehoben und außer Geltung gesetzt [2]). Dazu kommt, daß die ceremoniellen Gebote im Christenthume in höherer Gestalt festgehalten sind. Anstatt der Sabbathsfeier durch Unthätigkeit ist das Gebot des täglichen Dankes gegen Gott ergangen; die Beschneidung ist aufgehoben, weil Christus sie an den Heiden durch ihren Glauben an ihn vollzieht, an die Stelle der Waschungen ist die Taufe, an die des Opfers das Gebet und das Abendmahl getreten [3]).

Wegen dieser Auffassung des mosaischen Gesetzes, welche in einem Punkte sich mit den Recognitionen berührt, ist von mehreren Seiten behauptet worden, daß die Constitutionen, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Gestalt, aber ursprünglich eine judenchristliche Schrift gewesen seien [4]). Sollte sich dies bestätigen, so

---

ὅσιος, ἀκατανάγκαστος· φησὶ γάρ, ἐὰν δὲ ποιήσῃς μοι θυσιαστήριον, ἐκ γῆς ποιήσεις μοι αὐτὸ (Exod. 20, 24). οὐκ εἶπε, ποίησον, ἀλλ' ἐαν ποιήσῃς, οὐκ ἀνάγκην περιέθηκεν, ἀλλὰ τῇ ἐξουσίᾳ ἐπέτρεψεν ἅτε ἐλευθέρᾳ· οὐ γὰρ θυσιῶν δέεται θεός, ἀνενδεὴς ὑπάρχων τῇ φύσει.

1) Ibid: Διὰ τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν ἐπέδησεν αὐτούς, ἵνα διὰ τοῦ θύειν καὶ ἀργεῖν καὶ ἁγνίζεσθαι καὶ τὰ τοιάδε παρατηρεῖσθαι εἰς ἔννοιαν ἔλθωσι τοῦ θεοῦ, τοῦ ταῦτα διαταξαμένου αὐτοῖς.

2) VI, 22: Χριστὸς παραγενόμενος τὸν νόμον κυρώσας ἐπλήρωσε. τὰ ἐπείσακτα περιεῖλεν, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἀλλάγε τὰ βαρύτερα, τὸν μὲν βεβαιώσας, τὰ δὲ παύσας. — Ἐγένετο ὁ νομοθέτης αὐτὸς πλήρωμα τοῦ νόμου, οὐκ ἀνελὼν τὸν φυσικὸν νόμον, ἀλλὰ παύσας τὰ διὰ τῆς δευτερώσεως ἐπείσακτα, εἰ καὶ μὴ πάντα. (Z. B. wird das mosaische Zehntengesetz als gültig betrachtet, und auf die christlichen Gemeindeverhältnisse angewandt, II, 25). VI, 23: Τόν τε γὰρ φυσικὸν νόμον οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἐβεβαίωσεν. — Οὔτε δὲ τὰ φυσικὰ πάθη ἐκκόπτειν ἐνομοθέτησεν, ἀλλὰ τὴν τούτων ἀμετρίαν.

3) VI, 23: Ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας, νῦν καθήμερον ἐκέλευσεν ἡμᾶς εὐχαριστεῖν θεῷ· τὴν περιτομὴν ἔπαυσεν εἰς ἑαυτὸν πληρώσας· αὐτὸς γὰρ ἦν, ᾧ ἀπέκειτο, ἡ προσδοκία τῶν ἐθνῶν. τὸ βάπτισμα, τὴν θυσίαν, — ἑτέρως μετεποίησεν ἀντὶ μὲν καθημερινοῦ ἓν μόνον δοὺς βάπτισμα, — ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναίμακτον, καὶ τὴν μυστικήν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται.

4) Rothe, Anfänge S. 541 ff. Baur, Urspr. des Episcopats S.

muß jedoch in Abrede gestellt werden, daß die dargestellte Lehre vom Gesetze zu den Merkmalen der ursprünglichen Grundlage der Schrift gehöre. Denn sie stimmt viel genauer mit der Lehre Justin's und der katholischen Kirchenlehrer überein, als mit den Recognitionen. Diese lassen durch Christus blos das Opferinstitut aufheben, jene außerdem die Beschneidung, die Waschungen, die Feste, und die Speisegesetze, also den ganzen Inhalt der nationalen Sitte, in deren möglichster Festhaltung und Ausdehnung auf die Heidenchristen ja der eigentliche Zweck des Judenchristenthumes besteht. Ueberdies müssen wir daran erinnern, daß auch die Trennung zwischen dem ursprünglichen und dem nachträglichen Gesetze in den Recognitionen gar nicht so eigenthümlich judenchristlich ist, sondern daß sie unzweifelhaft in paulinischen Kreisen zuerst aufgefaßt und ausgebildet wurde, wie sie denn in dem Briefe des Barnabas zuerst und in viel weiterem Umfange, als in den Recognitionen ausgesprochen ist. Also die Lehre vom mosaischen Gesetze in den Constitutionen ist katholisch und nicht judenchristlich, aber auch die anderen, zuerst von Rothe nachgewiesenen, und von Baur und Schwegler nicht vermehrten Merkmale einer judenchristlichen Grundlage der sechs ersten Bücher können nicht für schlagend gehalten werden, auch wenn zuzugeben ist, daß die Schrift uns jetzt nicht mehr in ursprünglicher Gestalt vorliegt. Das Hauptargument für jene Ansicht ist die Ueberschrift des ganzen Werkes: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.* Hieraus schließen Rothe und Schwegler, daß der Theil der Christen, welcher die Verordnungen nur an die Heiden ergehen läßt, nichts Anderes, als der judenchristliche Theil sein könnte, also die Schrift überhaupt auf judenchristliche Grundsätze müsse gebaut gewesen sein. Allein aus der Schrift selbst ergiebt sich eine andere Deutung dieses Einganges. Es gilt nämlich in den Constitutionen gar nicht die Ansicht, daß in der christlichen Kirche die Juden mit Heiden vereinigt seien, sondern es wird angenommen, daß die göttliche Offenbarung die Juden ganz verlassen, und zu den Heiden über-

---

131 ff. Schwegler, Nachapost. Zeitalt. I, S. 406 ff. Hilgenfeld, clem. Recogn. u. Homil. S. 59.

gegangen sei [1]). Daraus erklärt es sich, daß die Apostel ihre Verordnungen nur an die Heiden erlassen, daraus erklärt es sich ferner, daß nicht nur die Existenz des Judenchristenthumes innerhalb der Kirche ignorirt, sondern sogar der Ebjonitismus nicht als eine christliche, sondern nur als eine jüdische Häresie bezeichnet wird [2]), ein Umstand, den man sonst auch vom Standpunkt eines katholischen Verfassers aus schwerlich erklären möchte. Ferner gründen Rothe und Schwegler ihre Vermuthung darauf, daß als die heiligen und der Erbauung förderlichen Bücher die des alten Testamentes, und nur nebenbei das Evangelium, und zwar blos als *συμπλήρωμα* jener genannt sei [3]). Die Auffassung dieser Stelle durch jene Gelehrten ist aber nicht die richtige. Das Evangelium wird gegen die alttestamentlichen Bücher nicht herabgesetzt dadurch, daß es als deren Erfüllung bezeichnet wird. Dann aber hat, wie wir schon einmal anzudeuten Gelegenheit hatten [4]), die Auktorität der alttestamentlichen Schriften vor dem Evangelium gar nicht blos bei den Judenchristen gegolten, sondern sie bildet auch bei den katholisirenden Paulinern und den Katholikern die Hauptinstanz. Justin begründet die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ebenso, wie die Recognitionen, auf dessen Uebereinstimmung mit dem A. T., und Tertullian stellt das A. T. der Auktorität des Herrn und der Apostel gleich. Daß aber in jener Stelle der Constitutionen die apostolischen Schriften nicht erwähnt sind, spricht

---

1) Const. Apost. VI, 5: *Ἀποβληθείσης τῆς συναγωγῆς τῆς πονηρᾶς ὑπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ οἴκου ἀποῤῥιφθέντος ὑπ' αὐτοῦ, — ἐγκαταλιπὼν οὖν τὸν λαὸν, — περιελὼν δὲ ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὸν προφητικὸν ὑετὸν, ἐπλήρωσε τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν πνευματικῆς χάριτος. — — Ἐπεὶ οὖν καὶ τὸν λαὸν ἐγκατέλιπεν καὶ τὸν ναὸν ἀφῆκεν ἔρημον, σχίσας τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, καὶ λαβὼν ἀπ' αὐτῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (cf. Test. Benj. 9 s. oben S. 325), *πᾶσαν δύναμιν λόγου καὶ ἐνέργειαν καὶ τὴν ποίαν δὲ ἐπισκοπὴν ἀπάρας ὁ θεὸς ἐκ τοῦ λαοῦ εἰς ὑμᾶς τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἔθετο.*

2) VI, 6: Unter den jüdischen Häresieen *καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες. — ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προτέρῳ λαῷ.*

3) I, 5: *Ἀναγίνωσκε τὸν νόμον, τὰς βασιλείους, τοὺς προφήτας· ψάλλε τοὺς ὕμνους Δαβίδ· διέρχου ἐπιμελῶς τὸ εὐαγγέλιον τὸ τούτων συμπλήρωμα.*

4) S. oben S. 261.

höchstens für das bedeutende Alter jener Regel, aber nicht für eine absichtliche Verläugnung namentlich der paulinischen Briefe. Denn auch Justin, obgleich wir in ihm einen Pauliner erkennen mußten, stellt von den apostolischen Schriften nur die Apokalypse, wegen ihres prophetischen Charakters dem A. T. und dem Evangelium an die Seite; und Hegesipp erwähnt ebenfalls nicht die Auktorität der apostolischen Schriften. Wenn nun aber auch die Constitutionen keineswegs in der Zeit Justin's und Hegesipp's entstanden sind, so ist offenbar die Einkleidung dieser Schrift die Veranlassung, wegen welcher keine apostolische Schrift als kanonisch erwähnt wird [1]). Ein ferneres Merkmal judenchristlicher Richtung soll in dem Gebote der Sabbathsfeier vorliegen. Allerdings wird eine Feier des Sabbaths geboten, weil der Dekalog auch für die Christen als Grundgesetz festgehalten wird, aber die Feier ist keineswegs im jüdischen Sinne gemeint, vielmehr wird der jüdischen Unthätigkeit am Sabbath die gebotene gottesdienstliche Feier entgegengesetzt [2]), welche ganz christlich ist. Das letzte Argument für die judenchristliche Basis unserer Schrift ist folgendes. Epiphanius erzählt, daß die Sekte der sogenannten Audianer das Osterfest an dem Termin des jüdischen Passahfestes gefeiert, und diese Sitte auf eine Schrift unter dem Namen *διάταξις τῶν ἀποστόλων*

1) Die einzige Erwähnung der paulinischen Briefe (II, 57) ist offenbar interpolirt, vielleicht auch die Stelle VI, 8, in welcher die Person des Paulus berührt wird. Dagegen liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß VI, 14, wo alle Apostel nebst Jakobus und Paulus genannt werden als die Urheber der Constitutionen, die Erwähnung des letzteren ursprünglich sei. Daß derselbe außerdem nicht besonders hervorgehoben wird, kann nicht als absichtliche Vernachlässigung ausgelegt werden, da auch die anderen Apostel nicht einzeln erwähnt werden. Der Fall, in welchem Matthäus und Johannes (II, 57) genannt sind, ist eben ein ganz besonderer. Dies Alles gilt übrigens nur von den ersten 6 Büchern der Constitutionen.

2) II, 36: *Σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν.* — 59: *Ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιτέρως ἀπαντᾶτε.* Zugleich wird V, 15. 20 der Sabbath in der Passahwoche als Fasttag bezeichnet. Hienach ist ein Schwanken über die Sabbathsfeier zwischen der jüdischen und christlichen Ansicht in den Constitutionen, welches Baur (a. a. O. S. 136) findet, gar nicht zu bemerken, und die darauf von ihm gegründeten Combinationen über Zeit und Ort des Ursprungs dieser Schrift fallen ganz weg.

gegründet hätte [1]). Da nun die apostolischen Constitutionen denselben Titel tragen, obgleich sie gerade über diesen Punkt die entgegengesetzte Anordnung enthalten (V, 17), so wird angenommen, daß die von den Audianern gebrauchte Schrift die ursprüngliche Recension gewesen sei. Mag nun dies auch der Fall sein, so folgt daraus aber nicht, daß dieselbe die judenchristliche Richtung vertreten habe. Denn es handelt sich bei der Sitte der Audianer nicht um die Identität der Feier mit dem jüdischen Passah, sondern nur um die Identität des Termines der jüdischen und der wesentlich christlichen Passahfeier. Der Unterschied der audianischen *διάταξις τῶν ἀποστόλων* von den uns vorliegenden Constitutionen läuft also nur darauf hinaus, daß jene die kleinasiatische, diese die occidentalische Festsitte repräsentiren, und demnach ist es, wie Weitzel ausführt, viel wahrscheinlicher, daß jene Schrift der Audianer von unseren Constitutionen ganz verschieden war [2]).

Es muß also dabei bleiben, daß diese Schrift eine katholische ist, und auf diese Auffassung derselben werden wir noch Gelegenheit finden zurückzukommen. Wenn Rothe seine Vermuthung einer judenchristlichen Grundlage der Schrift ausdrücklich nur als eine vorläufige aussprach, welche einer strengen Prüfung noch bedürfe, so hat Schwegler jedenfalls sehr Unrecht gethan, ohne weitere Prüfung und Verstärkung der Rothe'schen Argumente, dieselben zu seiner Hypothese von dem Ebjonitismus der römischen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts zu verwenden.

Auf demselben Boden der katholischen Grundanschauung vom Christenthume, wie Irenäus und Tertullian, stehen auch Clemens und Origenes, allein ihre gnostische Richtung bedingt gewisse Modifikationen der uns bekannten Formeln, in welchen der Gegensatz gegen das alte Testament nicht sowohl geschärft, als vielmehr verwischt wird.

---

1) Epiph. haer. 70, 9: *Μετὰ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τουτέστιν ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν.* — 10: *Εἰς τοῦτο δὲ οἱ αὐτοὶ Αὐδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν, οὖσαν μὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον.*

2) Vgl. a. a. O. S. 254—259.

Die Abweichungen, in welchen Clemens die Lehre von dem neuen Gesetze vorträgt, hängen von der Form seiner Logoslehre ab, auf welche wir deßhalb einen kurzen Blick werfen müssen. Das Bewußtsein der Unabhängigkeit des Christenthumes vom Judenthume und seiner Erhabenheit über dieses ist von Paulus und von dem Verfasser des Hebräerbriefes sehr absichtlich in dem Satze ausgesprochen worden, daß das mosaische Gesetz nur durch die Vermittelung der Engel dem Volke Israel gegeben sei, daß aber der Mittler des neuen Bundes der über den Engeln erhabene Sohn Gottes sei. Im schärfsten Gegensatze gegen diese Vorstellung steht die pseudoclementinische Anschauung, nach welcher Christus selbst schon als Moses erschienen sein und das eine und einzige Gesetz gegeben haben soll. Allmählig wurde aber dieser Gegensatz verwischt, in demselben Maaße, als der Paulinismus wieder in die gesetzliche Anschauung einlenkte, und zu gleicher Zeit die häretische Gnosis den Gegensatz zwischen Christus und den Engeln zu der Trennung des höchsten Gottes von dem Demiurgen erweiterte. Da die paulinische Richtung die alttestamentliche Prophetie als Bundesgenossin gegen die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes heranzog, so ergab sich durch den Schluß von der gleichen Wirkung auf die gleiche Ursache, die Ansicht, daß auch schon die alttestamentlichen Propheten eigentlich von dem präexistenten Christus inspirirt worden seien, daß dessen Heilswirksamkeit also nicht erst von seiner Menschwerdung angefangen habe. Diese Vorstellung, welche sowohl den paulinischen Briefen als dem an die Hebräer fremd ist, findet sich zuerst in den Briefen des römischen Clemens und des Barnabas, dann in den pseudoignatianischen und bei Justin [1]. Galt nun also Christus als der Logos für den Offenbarer der vollen Wahrheit in der Prophetie und im Christenthume, so mußte er es auch für die Patriarchen gewesen sein, welche ja von der

---

1) Clem. ad Corinth. 22: *Ταῦτα πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτω προσκαλεῖται ἡμᾶς·* (und nun folgen mehrere Psalmstellen). Barn. cap. 5: Prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetaverunt. Pseudo-Ign. ad Magn. 9: *Οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκουν.* — Iustini Apol. 1, 33: *Οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ.* 36: *Αἱ λέξεις τῶν προφητῶν λεγόμεναι — ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* Der Logos aber ist Christus (Cap. 46).

paulinischen Richtung ebenfalls auf die Seite des Christenthums gezogen waren. In diesem Sinne deutete Justin alle Erscheinungen Gottes oder eines Engels, welche die Patriarchen nach dem A. T. erfuhren, auf den Logos, da die Erhabenheit Gottes nicht gestattete, daß er sichtbar wurde, und die Engel nicht als genügende Organe einer Offenbarung anzusehen waren. Die Absolutheit des Christenthums suchte man also dadurch auszudrücken, daß man für alle Analogieen desselben in der Vorzeit die Vermittelung desselben Offenbarungsorganes, des Logos, annahm, und seine Wirksamkeit auch über das Gebiet der biblischen Offenbarung hinaus erweiterte [1]). Mit dieser Christianisirung der Vorzeit ging aber Justin, was sehr zu beachten ist, noch keineswegs so weit, daß er als eigentlichen Vermittler auch des mosaischen Gesetzes den Logos betrachtet hätte, obwohl er ausdrücklich sagt, daß nicht die Herrlichkeit Gottes, sondern die Herrlichkeit des Logos den Berg Sinai umgeben habe [2]), und obgleich er den Gegensatz zwischen dem Christenthume und dem mosaischen Gesetze gar nicht mehr scharf aufzufassen und darzustellen weiß. In derselben Unbestimmtheit, wie Justin, hatten auch Irenäus und Tertullian das Verhältniß der alttestamentlichen Christophanieen zu dem mosaischen Gesetze gelassen, Clemens aber hat den letzten Schritt gethan, und durch die Annahme, daß auch das mosaische Gesetz vom Logos herrühre, den Unterschied des neuen Bundes vom alten noch mehr verwischt, als jene Kirchenlehrer es gethan hatten. Auf diesem Wege wird die Judaisirung des Christenthumes nicht vermieden, und sofern darin ein Hauptmerkmal des Katholicismus liegt, ist das Unternehmen erklärlich, den Katholicismus aus dem Judenchristenthume als aus einer im Wesentlichen gleichartigen Richtung herzuleiten. Allein zwischen beiden Richtungen ist keine unmittelbare Verwandtschaft nachzuweisen. Vielmehr beruht der judaistische Charakter des Katholicismus historisch auf der im theologischen Systeme vorgenommenen Christianisirung des Judenthums,

1) Iustini Apol. I, 46: *Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος, καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.*

2) Dial. cum Tryph. 127.

also auf der dem Judenchristenthum gerade entgegengesetzten Tendenz, welche nur aus der paulinischen Richtung hervorgehen konnte. Der Grundgedanke jener theologischen Methode ist der ganz richtige, das Christenthum als die absolute Religion und dessen Stifter als das einzig adäquate Organ der Offenbarung darzustellen. Allein man beging den Fehler, die Begriffe in quantitativer Weise zu entwickeln, wodurch man gerade das entgegengesetzte Ziel erreichte, die Verwischung des absoluten Charakters der christlichen Religion.

Demgemäß herrscht bei Clemens vielmehr die Anschauung der Identität beider Testamente vor, als die des Gegensatzes, wie bei Justin. Die Mittheilung der vielen Schätze im Gesetz, den Propheten, den Reden des Herrn und den Propheten der Christen wird durch den Einen Herrn, den *λόγος παιδαγωγός* geleitet [1]. Allerdings findet unter den Stufen der Pädagogie ein Unterschied statt, es sind zwei verschiedene Gesetze, welche durch Moses und durch die Apostel mitgetheilt werden [2], aber der Unterschied liegt nicht im Inhalte, sondern nur in der Form, einerseits darin, daß das alte Gesetz nicht, wie das neue, unmittelbar durch den Logos gegeben war, andererseits darin, daß das entsprechende subjektive Verhalten ein anderes war, früher Furcht, jetzt Liebe [3]. Dieser Unterschied beruht zwar auf dem paulinischen Gegensatze von Gesetz

---

1) Paedag. III, 12, 87: *Θησαυροὶ ὑφ' ἑνὸς πολλοὶ χορηγούμενοι θεοῦ, οἱ μὲν διὰ τοῦ νόμου, οἱ δὲ διὰ τῶν προφητῶν ἀποκαλύπτονται, οἱ δὲ τῷ θείῳ στόματι, ἄλλος δὲ τοῦ πνεύματος τῇ ἑπτάδι ἐπᾴδων, εἷς δὲ ὢν ὁ κύριος διὰ πάντων τούτων ὁ αὐτός ἐστι παιδαγωγός.* — I, 7, 53: *Παιδαγωγὸς ὁ λόγος.— Παιδαγωγία δὲ ἡ θεοσέβεια, μάθησις οὖσα θεοῦ θεραπείας καὶ παίδευσις εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, ἀγωγή τε ὀρθὴ, ἀνάγουσα εἰς οὐρανόν.*

2) Paedagog. III, 12, 94: *Ἄμφω τὼ νόμω διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωϋσέως, ὁ δὲ δι' ἀποστόλων.*

3) I, 7, 58: *Καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωϋσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμὼν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* 59: *Τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται, καὶ ὁ λόγος γεγέννηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται.* — I, 6, 31: *Οὐκ ἀκούετε ὅτι ὑπ' ἐκεῖνον τὸν νόμον οὐκέτι ἐσμὲν, ὃς ἦν μετὰ φόβου, ὑπὸ δὲ τὸν λόγον τῆς προαιρέσεως τὸν παιδαγωγόν;*

und Gnade, allein dieser wird von Clemens keineswegs festgehalten, sondern, indem er das mosaische Gesetz als die ältere Gnade, das Gesetz Christi aber als die ewige Gnade bezeichnet [1]), identificirt er jene beiden Begriffe zu Gunsten der gesetzlichen Anschauung. Darum folgt auch weiter nichts aus dem von Paulus entlehnten Satze, daß das Christenthum nicht wie das mosaische Gesetz auf steinerne Tafeln, sondern in die Herzen geschrieben sei [2]), denn trotzdem hält Clemens an der Werkgerechtigkeit fest.

Diese Anschauung ist übrigens nicht blos im Pädagogus ausgesprochen, so daß man sie nur als eine exoterische Lehre anzusehen hätte, sondern sie findet sich ebenso und mit ferneren Consequenzen auch in den Stromaten des Clemens. Hier heißt es ebenfalls, daß Gott seine Gebote durch das Gesetz, durch die Propheten und durch seinen Sohn gegeben habe [3]), daß die beiden Offenbarungen nur nach Maaßgabe des Altersfortschrittes sich von einander unterschieden, aber ihrem Inhalte, wie ihrem Urheber nach gleich wären [4]). Darum kann kein Widerstreit zwischen beiden Gesetzen stattfinden [5]), ja sogar kann dem Gesetze durch Christus nichts hinzugefügt worden sein, und wenn er gekommen ist, es zu erfüllen, so bezieht sich dies nur auf die Enthüllung des sittlichen Inhaltes aus den Ceremonialgeboten, in welche er um der Weissagung auf Christus willen bildlich eingekleidet worden

---

1) I, 7, 60: *Ὁ νόμος χάρις ἐστὶ παλαιὰ διὰ Μωϋσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα, — ἡ δὲ ἀΐδιος χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

2) III, 12, 94: *Τοιοίδε μὲν οἱ λογικοὶ νόμοι, οἱ παρακλητικοὶ λόγοι οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις δακτύλῳ γεγραμμέναις κυρίου, ἀλλ' ἐν καρδίαις ἐναπογεγραμμένοι τοῖς μόνον φθορὰν οὐκ ἐπιδεχομέναις. διὰ τοῦτό τοι κατεάγασιν αἱ πλάκες τῶν σκληροκαρδίων, ἵν' αἱ πίστεις τῶν νηπίων ἐν μαλθακαῖς τυπωθῶσι διανοίαις.* Cf. Ep. Barn. cap. 4.

3) Strom. II, 16, 73: *Ὁ θεὸς τάς τε ἐντολὰς διδοὺς διὰ νόμου, διὰ προφητῶν καὶ προσεχέστερον ἤδη διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ παρουσίας.* — 5, 21: *Χριστὸς νομοθέτης ὡς ἂν διδοὺς τὸν νόμον ἐν τῷ στόματι τῶν προφητῶν, τά τε πρακτέα καὶ μὴ σαφέστατα ἐντελλόμενός τε καὶ διδάσκων.*

4) II, 6, 29: *Δύο αὗται (διαθῆκαι) ὀνόματι καὶ χρόνῳ καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιὰ ἡ δὲ καινὴ διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.*

5) II, 23, 146: *Οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ· πῶς γὰρ οὐχὶ, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου;*

war [1]). Also durch die allegorische Interpretation wird jeder Unterschied zwischen dem Gesetze und dem Evangelium verwischt, und die Heilsoffenbarung erscheint als eine einzige seit dem Beginn der Welt, welche nur nach äußeren Umständen in verschiedene Stufen zerfällt [2]). Auch der einzige bemerkbare Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Gesetze, auf welchen der Pädagogus verwies, das Verhältniß von Furcht und Liebe gewährt keinen festen Anhalt für einen Vorzug des christlichen Gesetzes. Zwar wird auch in den Stromaten dieser Unterschied aufgeführt [3]), allein in anderen Stellen wird für den Standpunkt der christlichen *πίστις*, also des gewöhnlichen Verhaltens zum christlichen Gesetze, der Unterschied zwischen Furcht und Liebe aufgehoben [4]). Dem gesetzlichen Standpunkt entsprechend bekennt sich denn auch Clemens zur Lehre von der Willensfreiheit, wie die anderen Kirchenlehrer seiner Zeit [5]).

Hieraus ergiebt sich, daß Clemens das Christenthum auf Seiten des Menschen, abgesehen von seiner Theorie über die Gnosis, nur als Werkthätigkeit auffassen, und daß er den Begriff des Glaubens im paulinischen Sinne nicht anwenden konnte. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß Clemens auch die paulinischen Formeln sich aneignete, in denen der Glaube als der volle Besitz des Heiles bezeichnet wird [6]), allein die nähere Bestimmung dieses

---

1) Strom. III, 6, 46: *Ὁ κύριος οὐ καταλύειν τὸν νόμον ἀφικνεῖται ἀλλὰ πληρῶσαι, πληρῶσαι δὲ οὐχ ὡς ἐνδεεῖ, ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν.* — III, 12, 83: *Εἰ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴς, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ· ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος.*

2) VI, 13, 106: *Μία τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόσιν ὑποληφθεῖσα.*

3) I, 26, 167. 174. Vgl. IV, 18, 115: *Τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γενόμενον, ἢ δι' ἀγάπην τελεσθὲν, καὶ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον.*

4) III, 6, 30: *Φημὶ τοίνυν τὴν πίστιν εἴτε ὑπὸ ἀγάπης θεμελιωθῇ, εἴτε καὶ ὑπὸ φόβου θεῖόν τι εἶναι* — II, 12, 53: *Μακάριος, ὃς πιστὸς γίνεται ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκραμένος.*

5) VII, 7, 42. II, 4, 12.

6) Paed. I, 6, 30: *Μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις, ἰσότης δὲ καὶ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ, ἡ αὐτὴ πρὸς πάντας.* — Strom. II, 12, 53: *Πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Begriffes lehnt sich eben so entschieden an den Hebräerbrief an, als Clemens kein Verständniß der paulinischen Versöhnungstheorie beweist, und demnach nirgends die Erlösungsthatsache als Inhalt des Glaubens anerkennt. Sofern der Glaube sich auf Christus bezieht, gilt derselbe nur als Lehrer [1]) und sein Tod nur als Muster göttlicher Tugend [2]). Dagegen wird, im Hinblick auf den Hebräerbrief, als Inhalt des Glaubens das Unsichtbare bezeichnet [3]), dann aber Gott selbst, den der Glaube unabhängig von wissenschaftlicher Vermittelung ergreift [4]). Vielmehr ist der Glaube in diesem Sinne die unumgängliche Voraussetzung des Wissens, da dasselbe an die obersten Principien nicht hinanreicht, und zugleich das oberste Kriterium desselben [5]). Obwohl aber der Glaube, als das Vertrauen und die Gemüthsrichtung auf Gott über dem Wissen und dem Thun liegt [6]), so ist er doch nicht der Zustand des Abschlusses, der Befriedigung, sondern der Keimzustand, der über sich hinausstrebt nach dem Wissen und dem Thun, weil er die Kraft zu beidem ist [7]). Das Erkennen ist mehr als das Glauben [8]), weil es die kundige und feste Beweisführung für das

---

1) Strom. II, 6, 25: *Ἀνάγει (ὁ ἀπόστολος* Rom. 10, 17) *τὴν πίστιν δι' ἀκοῆς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κηρύξεως ἐπὶ τὸ ῥῆμα κυρίου καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — ἡ πίστις τῶν ἀκροωμένων τέχνη τις — πρὸς μάθησιν συλλαμβάνει.*

2) Strom. II, 4, 19: *Τοιοῦτος ὁ πληρῶν μὲν τὸν νόμον, ποιῶν δὲ τὸ θέλημα τοῦ πατρός· ἀναγεγραμμένος δὲ ἀντικρὺς ἐπὶ ξύλου τινος ὑψηλοῦ παράδειγμα θείας ἀρετῆς τοῖς διορᾶν δυναμένοις ἐκκείμενος.*

3) II, 2, 9: *Ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι την πίστιν.*

4) II, 4, 13: *Ἡ πίστις διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν, πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει.* 14: *Ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν.* — IV, 22, 145: *Τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν.*

5) II, 4, 13: *Αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, οὔτε γὰρ τέχνῃ οὔτε φρονήσει γνωσταί.* 15: *Κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

6) II, 6, 28: *Πιστεύομεν ᾧ ἂν πεποιθότες ὦμεν εἰς δόξαν θείαν καὶ σωτηρίαν, πεποίθαμεν δὲ τῷ μόνῳ θεῷ, ὃν γινώσκομεν ὅτι οὐ παραβήσεται τὰ καλῶς ἡμῖν ἐπηγγελμένα.*

7) II, 2, 9: *Πράξεως ἀρχὴ ἡ προαίρεσις πίστις εὑρίσκεται. — Μεγάλην εἰς γνῶσιν ῥοπὴν ἀπερίσπαστος παρέχει προαίρεσις.*

8) VI, 14, 109: *Πλέον ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.*

im Glauben Aufgenommene ist [1]). Andererseits genügt der Glaube keineswegs zur Erlangung der Seligkeit, wenn nicht die Werke hinzutreten [2]), ebensowenig die Gnade Gottes ohne die Verdienste des Menschen [3]); die Werkthätigkeit ist aber nicht etwas neben dem Glauben Selbständiges, sondern seine Frucht und Thätigkeit selbst, so daß der Glaube auch direkt als das die Werkthätigkeit umfassende Organ bezeichnet wird [4]). Dies klingt nun freilich sehr paulinisch, allein man darf den Unterschied nicht übersehen, daß in dieser Anschauung ebenso, wie im Hebräerbrief und den späteren Dokumenten der paulinischen Richtung, die Rechtfertigung und Beseligung nicht zwischen den Glauben und die Werke tritt, sondern, daß die Werke zwischen den Glauben und die Rechtfertigung gestellt sind, und daß die Sündenvergebung nicht als Voraussetzung des Glaubens, sondern als Resultat der Reue und Sinnesänderung angesehen wird [5]). Es ist leicht zu begreifen, daß, wenn diese Grundsätze mit der Lehre des Paulus vereinigt werden sollten, das richtige Verständniß der letzteren auch bei Clemens nicht gesucht werden kann. Bezeichnend ist dafür folgende Stelle, in welcher er die Uebereinstimmung des Paulus mit seiner eigenen Auffassung des Christenthumes auszudrücken sich bemüht,

---

1) VII, 10, 57: *Ἡ μὲν πίστις σύντομός ἐστιν ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος.* Ueber die weitere Ausführung des Begriffs der Gnosis durch Clemens vgl. Redepenning, Origenes I, S. 168 ff.

2) VI, 14, 108: *Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ. αὐτίκα Ἰουδαίοις μόνοις ταύτην ἔλεγε τὴν φωνὴν τοῖς νομικοῖς καὶ ἀνεπιλήπτως βεβιωκόσιν, οἷς μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον ὑπελείπετο πίστις.*

3) V, 1, 7: *Χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων.*

4) II, 11, 48: *Μάθησις γοῦν καὶ τὸ πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ θεῷ.* — Paed. I, 13, 101: *Ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή ἣν δὴ πίστιν φαμέν.* 102: *Ὁ βίος ὁ χριστιανῶν σύστημά τι ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν. τὸ δὲ σύστημα ἐντολαὶ κυριακαί.* Strom. V, 13, 87: *Πίστις ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.*

5) Strom. II, 16, 73: *Βούλημά ἐστι τοῦ θεοῦ σώζεσθαι τὸν ταῖς ἐντολαῖς πειθήνιον, τόν τε ἐκ τῶν ἁμαρτημάτων μετανοοῦντα.* — 6, 27: *Πίστεως καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα, — ἐὰν μὴ πιστεύσῃ κόλασιν μὲν ἐπηρτῆσθαι τῷ πλημμελοῦντι, σωτηρίαν δὲ τῷ κατὰ τὰς ἐντολὰς βιοῦντι.* — 3, 11: *Ἡ τοῦ ἀπίστου μετάνοια, δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν.*

obgleich sie freilich nur als eine recht schlagende Zusammenfassung der Lehre des Clemens gelten kann: ἡ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξήγησίς ἐστι καὶ τοῦ νόμου πλήρωσις. καὶ διὰ τοῦτο εἴρηται τοῖς Ἑβραίοις· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε, τουτέστιν ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι καὶ ὑπὸ νόμου θεσπισθέντι, οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιὰν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν [1].

Die Bestimmungen des **Origenes** schließen sich genau an die von Clemens gegebenen an. Wie dieser, gründet er seine Anschauung von dem Gesetze und dem Christenthume darauf, daß Christus, der Logos, der Urheber aller Offenbarungsstufen, des Gesetzes, der Prophetie und des Christenthumes sei [2]. Die positive That Jesu und der eigentliche Inhalt des Christenthumes ist deßhalb ebenso Gesetzgebung, wie das mosaische Gesetz [3]. Die Aufhebung des letzteren durch Christus erstreckt sich nur auf die ceremoniellen Theile desselben [4], während anderes, namentlich die sittlichen Gebote, aber auch das Zehntengesetz, unmittelbar im Christenthume Gültigkeit behalten haben. Den paulinischen Formeln gegenüber, welche die Aufhebung des Gesetzes aussprechen, hilft sich Origenes mit der Unterscheidung von lex und mandatum, und behauptet, daß die Classe der mandata nicht in die Aufhebung mit eingeschlossen sei [5]. Im Ganzen läuft diese Unterscheidung darauf hinaus, daß Origenes, wie Justin und Ire-

1) Strom. IV, 22, 136.

2) De Princ. 1, praef. 1: Christus, dei verbum in Moyse atque prophetis erat. — Non esset difficile ex divinis scripturis ostendere, quomodo vel Moyses vel prophetae spiritu Christi repleti vel locuti sunt vel gesserunt omnia, quae gesserunt.

3) Contra Celsum IV, 22: Καταβαλὼν τὸν περὶ τῶν ἐπὶ γῆς δαιμόνων λόγον — ἔθετο νόμους καθ' οὓς οἱ βιοῦντες μακάριοι ἔσονται. De Princ. IV, 24: Deuteronomium nonnullis significare videbitur hoc ipsum, quod cessante lege prima quae per Moysen data est, videatur secunda legislatio deformari, quae specialiter a Moyse traditur Iesu successori eius, qui utique formam servare creditur salvatoris nostri, cuius secunda lege, id est praeceptis evangelicis, ad perfectum omnia perducuntur.

4) In Gen. Hom. VI, 3: Oportet mori legem literae. — Quodsi edocere vis, quo modo lex mortua sit, considera et vide, ubi nunc sacrificia, ubi nunc altare, ubi templum, ubi purificationes, ubi solemnitas paschae, nonne mortua est in his omnibus lex?

5) Vgl. hierüber Hom. in Numeros XI.

näus, das Naturgesetz als den unantastbaren, mit dem Evangelium übereinstimmenden Kern des alten Gesetzes ansieht, wie er denselben auch im Bewußtsein der Heiden und in den alten Gesetzgebungen der Heidenwelt anerkennt [1]. Aber auch das Ceremonialgesetz ist nur seinem wörtlichen Sinne nach abrogirt, der in ihm verborgene tiefere Sinn, welcher durch das Christenthum aufgeschlossen ist, stimmt mit demselben überein, und in diesem Sinne ist auch das Ceremonialgesetz nicht abgeschafft, sondern in fortdauernder Gültigkeit [2]. Die allegorische Interpretationsmethode des Origenes ist zu bekannt, als daß es fernerer Nachweisungen bedürfte, daß er das Ceremonialgesetz im geistigen Sinne anerkennt, weil er eben die christlichen Gedanken in dasselbe zurückwirft. Auf diesem Wege verschwindet ihm freilich jeder wesentliche Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Gesetze; derselbe bleibt ja nur in der Interpretation des mosaischen Gesetzes übrig, daher erscheint es nur für den wörtlichen Verstand alt, für den geistigen Verstand ist es aber immer neu [3], und eine größere Vollkommenheit des Christenthums liegt nur darin, daß in ihm das geistige Verständniß des alten Testamentes Gemeingut geworden ist, während es unter den Alten nur Wenigen zugänglich war [4]. So weiß z. B. Jeder, daß die Beschneidung im wahren Sinne die Heiligung des ganzen Menschen sei, resp. in der Taufe vollzogen werde [5], und daß die Opfer ihre Wahrheit in der völligen Hingabe des Menschen an Gott gefunden haben [6].

---

1) C. Celsum V, 37, Comm. in ep. ad Rom. II, 9.

2) De Princ. IV, 14: *Διὰ γραπτῆς νομοθεσίας οἱ τῆς ἀληθείας νόμοι προφητεύονται.* C. Celsum V, 20: *Τὰ μὲν βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν ἀμφότεροι* (Christen und Juden). *περὶ δὲ τῆς ἐκδοχῆς τῶν ἐν τοῖς βιβλίοις οὐκέτι τὰ ὅμοιά φαμεν· οἵγε οὐδὲ βιοῦμεν ὡς Ἰουδαῖοι τῷ φρονεῖν, οὐ τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν ἐκδοχὴν τῶν νόμων εἶναι τὴν περιέχουσαν τὸ βούλημα τῆς νομοθεσίας. Καὶ λέγομεν δὲ ὅτι ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται τῷ τοῖς τὴν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ ἀσπασαμένοις ὁδὸν ἐπικεκρύφθαι τὸ βούλημα τοῦ Μωϋσέως νόμου, ἴσμεν δὲ, ὅτι ἐάν τις ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν κύριον (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) περιαιρεθεὶς τὸ κάλυμμα, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν ἐν τοῖς κεκρυμμένοις νοήμασι κατὰ τὰ γράμματα δόξαν τοῦ κυρίου κατοπτρίζεται.*

3) In Num. Hom. IX, 4.

4) De Princ. III, 3, 1. 6, S. II, 7, 2.

5) In Gen. Hom. II, 4. Comm. in ep. ad Rom. II, 12.

6) In Lev. Hom. IX, 9.

In dem Maaße nun, als die gesetzliche Anschauung auf das Christenthum angewendet, und der Gegensatz gegen das mosaische Gesetz durch die allegorische Erklärungsweise verwischt wird, fehlt auch das richtige Verständniß des Glaubens. Origenes nivellirt den paulinischen Gegensatz zwischen Glauben und Gesetz in der Art, daß er bei den Juden ebenso den Glauben sieht, wie bei den Christen, als die Begleitung der Gesetzesbeobachtung, welche einerseits von Moses, andererseits von Christus ausging [1]), und daß er ebenso für die Gesetzesbeobachtung die Ergänzung durch den Glauben fordert und umgekehrt [2]). Dieser Satz klingt fast judenchristlich, und erinnert lebhaft an einen Ausspruch in den Recognitionen [3]), man würde aber sehr irren, wenn man um desselben willen den Origenes in eine nähere oder fernere Verbindung mit dem Judenchristenthum setzte. Denn er steht nicht auf dem Standpunkt der unmittelbaren Identität zwischen Judenthum und Christenthum, sondern dieselbe ist ihm nur durch die allegorische Interpretation vermittelt, und steht dadurch im schärfsten Gegensatz gegen das empirische Judenthum und gegen die eigentliche Sitte desselben. Aber der Rückschlag des Christenthums auf die religiöse Synthese des Judenthumes ist gerade an diesem Satze in seiner Aehnlichkeit mit dem der Recognitionen völlig einleuchtend. Aus dieser gesetzlichen Auffassung des Christenthumes folgt dann natürlich die ausdrückliche Anerkennung der Freiheit des Willens [4]) und die Anknüpfung der Gerechtigkeit an das Verdienst der Werke.

1) Comm. in ep. ad Rom. I, 13: Revelatur (salus dei) in his, qui ex fide veteris testamenti ad fidem novam evangelii veniunt, sicut et in propheta dictum est, quia iustus, (etiamsi in lege adhuc sit, deo credens et famulo eius Mosi) ex fide vivit; et cum ad evangelium venit, ex fide legis in fidem Christi dirigitur et ita ex fide in fidem proficit (Rom. I, 17). 15: De fide in fidem iam superius diximus, quia et prior populus in fide erat, quia crediderat deo et Mosi famulo eius, ex qua fide nunc in fidem evangelii transiit.

2) Ibid.: Quod autem dicit, quia iustus ex fide mea vivit, sive is, qui in lege est, intelligitur, ut etiam evangeliis credat, sive is, qui in evangeliis est, ut etiam legi credat et prophetis.

3) Recogn. IV, 5. S. oben S. 106.

4) Vgl. de Princ. III, 1. Ueber die Lehre von der Freiheit des Willens bei den ältesten Kirchenvätern vgl. Münscher's Lehrb. der Dogmengeschichte 3. Aufl. von v. Cölln, 1. Th. S. 357 ff.

Zwar bemüht sich Origenes mit vielem Eifer, den paulinischen Satz anzuerkennen, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes [1]). Allein da ihm das Verständniß dieses paulinischen Hauptbegriffes fehlt, und er einen Glauben als möglich voraussetzt, der keine guten Werke hervorbringt, so verlangt er an der angeführten Stelle die guten Werke wenigstens als Merkmale des wirklichen Glaubens, nimmt aber keinen Anstand, bei anderer Gelegenheit die Formel des Jakobus zu adoptiren, daß der Glaube ohne die Werke todt sei, also auch nur durch die Werke zur Gerechtigkeit führen könne [2]).

Diese Zusammenstellung von Aeußerungen der großen Lehrer der altkatholischen Kirche wird den genügenden Beweis geliefert haben, daß das Christenthum in der herrschenden Anschauung der Kirche, so weit es im Gegensatze zu der alttestamentlichen Religion geschah, als neues Gesetz aufgefaßt wurde. Es wird einleuchten, daß diese Formel nur aus der paulinischen Richtung und nicht aus dem Judenchristenthume hervorgehen konnte, da sie diesem ebenso, wie dem Judenthume entgegen ist; und wenn auch mit jener Formel die Anerkennung der Originalität des Christenthumes keineswegs sehr gesichert, vielmehr ein starker unmittelbarer Einfluß des alten Testamentes verbunden war, so hatte sie doch wenigstens die entschiedene Absicht, im Sinne des Paulus die Geltung der alttestamentlichen Ceremonieen vom Christenthume fernzuhalten, und dasselbe im Gegensatze zu ihnen als ein rein sittliches Gesetz darzustellen. Denn wenn auch die einzelnen Elemente des Ceremonialgesetzes als Typen auf das Christenthum gedeutet wurden, so war damit ursprünglich nicht der Sinn verbunden, daß ihnen im Christenthume einzelne neue Ceremonieen entsprechen sollten, sondern ihre Erfüllung sollten sie in dem sittlichen Charakter des christlichen Gesammtlebens finden. Die Beschneidung und das Fasten sollten erfüllt werden in der Reinigung des Herzens und der Enthaltung vom Bösen, die Opfer in der

1) Comm. in ep. ad Rom. III, 9.

2) Ibid. II, 12: In ecclesia, qui per baptismi gratiam circumciditur, si post haec praevaricator sit legis Christi, circumcisio baptismi ad infidelitatis praeputium ei reputabitur, quia et fides sine operibus mortua dicitur.

Hingabe an Gott und im Gebet, das Passahopfer hatte seine Wahrheit im Tode Christi gefunden, das Gebot der Sabbathsfeier deutete Barnabas auf die Erwartung des tausendjährigen Reiches, Origenes auf die Enthaltung von weltlichen Geschäften, und gottesdienstliche Beschäftigung [1]. Obgleich also in der Fassung des Christenthumes als neuen Gesetzes die entschiedenste Abneigung gegen jedes ceremonielle Element liegt, so stellte sich dasselbe doch allmählig auch im Christenthume fest, weil das Bedürfniß des Cultus dazu hinführte. Die Feier des Sonntags und des Passahfestes als Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung kann schwerlich zu hoch hinaufdatirt werden, das gemeinsame Gebet, die Feier des Abendmahles, und die Lesung der Schrift waren von Anfang an als Elemente des Cultus festgestellt, zu dessen Leitung besondere Personen bestimmt waren. In Beziehung hierauf hat Tertullian ganz Recht, wenn er sagt: Quodsi nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt [2], denn ebenso wenig, als jene Elemente des Cultus dem mosaischen Gesetze entlehnt sind, ist dieser Grundsatz ein Merkmal des gesetzlichen Standpunktes überhaupt, oder einer antipaulinischen Richtung. Vielmehr bürgt die Fortdauer der Ansicht von dem gottesdienstlichen Charakter des gesammten christlichen Lebens dafür, daß der doch immer nur relative Werth der einzelnen Cultushandlungen und Festfeiern im Bewußtsein war und blieb. Freilich begann aber schon in der Periode, welche uns beschäftigt, ein Rückschlag in die Gesetzlichkeit auch auf diesem Gebiet, und gerade Tertullian ist es, welcher jenen von ihm ausgesprochenen Grundsatz zu einer im eigentlichen Sinne gesetzlichen Regelung des Fastens anwandte [3]. Allerdings war dieser Fall nicht auf ein einzelnes Gesetz des Moses zurückzuführen, sondern nur im Allgemeinen auf alttestamentliche Analogieen, also ist dasselbe auch nicht als ein Beispiel davon anzusehen, daß Ceremonialgebote gegen die allgemeine Annahme ihrer Ungültigkeit im Christenthume wieder

1) In Num. Hom. XXIII, 4.

2) De ieiuniis 14.

3) Dies ist ein Glied in der montanistischen Richtung T.'s. Vgl. darüber das zweite Buch, zweiter Abschn. II. B. 2.

Eingang fanden. Das dritte Jahrhundert bietet aber wenigstens zwei Beispiele hievon dar. Origenes und die apostolischen Constitutionen erklären übereinstimmend das mosaische Gesetz über die Entrichtung des Zehnten für gültig auch in der christlichen Gemeinde, obgleich doch das gesammte mosaische Opferinstitut aufgehoben sein sollte, und nur in seinem geistigen Sinne für das Christenthum nutzbar gemacht werden konnte. Aber gerade mit dem erwähnten Gesetze macht Origenes die Ausnahme, daß es nicht seinem geistigen, sondern seinem wörtlichen Sinne nach festzuhalten sei [1]). Auch die mosaischen Anordnungen über Reinigkeit begannen in der durchaus nicht mehr judenchristlichen Kirche des dritten Jahrhunderts wieder aufzutauchen. Dionysius, Bischof von Alexandria (248—264) spricht in der epistola canonica ad Basilidem, als etwas sich von selbst verstehendes aus, daß die menstruirenden Weiber weder an der Abendmahlsfeier theilnehmen, noch die Kirche betreten dürften [2]). Zwar stützt er diese Verordnung nicht auf das mosaische Gesetz (Lev. 15, 19—24), aber daraus folgt nicht, daß dieselbe hievon unabhängig ist, sondern es wird nicht angeführt, weil die Rücksicht auf die gottesdienstlichen Versammlungen nicht unmittelbar darin liegt; daß aber nur jenes

1) Orig. Hom. in Num. XI, 1: Primitias omnium frugum, omniumque pecudum sacerdotibus lex mandat offerri. — Hanc ergo legem observari etiam secundum literam, sicut et alia nonnulla necessarium puto. Sunt enim aliquanta legis mandata, quae etiam novi testamenti discipuli necessaria observatione custodiunt. — Constit. App. II, 25: *Τὰ διδόμενα κατ' ἐντολὴν θεοῦ τῶν δεκατῶν καὶ τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκέτω (ὁ ἐπίσκοπος).* Gegen den Schluß dieses Capitels, welcher aber wahrscheinlich interpolirt ist (vgl. zweites Buch, erster Abschn. III), tritt die allegorische Interpretation der Zehnten und Erstlinge ein: *Αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος.*

2) Bei Routh, reliq. sacr. II, p. 392: *Περὶ δὲ τῶν ἐν ἀφέδρῳ γυναικῶν, εἰ προςῆκεν αὐτὰς οὕτω διακειμένας εἰς τὸν οἶκον εἰςιέναι θεοῦ, περιττὸν καὶ τὸ πυνθάνεσθαι νομίζω. οὐδὲ γὰρ αὐτὰς οἶμαι πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς τολμήσειν οὕτω διακειμένας ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι. οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἴασιν σπεύδουσα ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου. προσεύχεσθαι μὲν γὰρ ὅπως ἂν ἔχῃ τις, καὶ ὡς ἂν διάκειται, μεμνῆσθαι τοῦ δεσπότου καὶ δεῖσθαι βοηθείας τυχεῖν, ἀνεπίφθονον, εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ μὴ πάντη καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, προσιέναι κωλυθήσεται.*

Gesetz das Motiv der Bestimmung des Dionysius ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Freilich kann diese Anordnung in dem dritten Jahrhundert noch keine allgemeine Verbreitung gewonnen haben; denn die apostolischen Constitutionen, indem sie das Vorkommen derartiger Aengstlichkeit erwähnen, verwerfen dieselbe durchaus [1]), aber in der Folgezeit hat sich diese jüdische Sitte in der Kirche vollständig eingebürgert [2]). Diese Beispiele beweisen, daß bei der Anerkennung der Auktorität des alten Testamentes der Begriff des neuen Gesetzes und die allegorische Erklärungsweise gar nicht hinreichten, um das Christenthum vor dem Eindringen des mosaischen Ceremonialgesetzes zu sichern. Daß dessenungeachtet die empirische Aehnlichkeit des katholischen Christenthumes mit dem Judenthume nicht größer wurde, lag freilich theilweise an der Unmöglichkeit, so charakteristische Merkmale, wie die Beschneidung, wieder einzuführen, dann aber doch auch hauptsächlich daran, daß die Grundanschauung des Katholicismus neben dem eben geschilderten Elemente des neuen Gesetzes noch andere wesentliche Bedingungen umfaßte, nämlich das Sakrament und die Glaubensregel.

In dem Sakramente, zunächst der Taufe, und dann der Sündenvergebung ist die paulinische Idee der Gnade, als der göttlichen That, welche das christliche Leben begründet, erhalten, wenn auch jener Begriff durch seine Isolirung von der paulinischen Grundanschauung und seine Anknüpfung an das Institut der katholischen Kirche eine äußerlich verschiedene Färbung bekommen hat. In dieser Gestalt ist der paulinische Grundgedanke ein nothwendiger und nie verläugneter Faktor des katholischen Christen-

---

1) Constit. Ap. VI, 27: *Εἴ τινες παρατηρούμενοι φυλάσσουσιν ἔθιμα ἰουδαϊκὰ, γονοῤῥύας, ὀνειρώξεις, πλησιασμοὺς τοὺς κατὰ νόμον, λεγέτωσαν ἡμῖν, εἰ ἐν αἷς ὥραις καὶ ἡμέραις ἕν τι τούτων ὑπομένουσι, παρατηροῦνται προσεύξασθαι ἢ βιβλίου θίγειν ἢ εὐχαριστίας μεταλαβεῖν, καὶ ἐὰν συνθῶνται, δῆλον ὡς τοῦ ἁγίου πνεύματος κενοὶ τυγχάνουσι, τοῦ ἀεὶ παραμένοντος τοῖς πιστοῖς.* Cf. cap. 28. Wenn dagegen in diesem Capitel der Beischlaf mit einem menstruirenden Weibe verboten wird, *ἀπεῖπε γὰρ ὁ νόμος* (Lev. 18, 19), so ist dieser Fall anders zu beurtheilen. Dies ist nämlich eins der Proselytengesetze (Recogn. VI, 10), welches ebenso wie das Verbot des Genusses der *εἰδωλόθυτα* aus dem Judenchristenthume in die katholische Kirche übergegangen ist. S. oben S. 119.

2) Vgl. Routh a. a. O. S. 421.

thums. Darum entfernte sich Pelagius von dem Boden der katholischen Kirche, als er im Interesse des Gesetzes die Kraft des menschlichen Willens bis zur Aufhebung des Sakramentsbegriffes, zunächst in Anwendung auf die Kindertaufe, steigerte. Und die Lehre von der Sünde, welche Augustin demselben entgegensetzte, wurde lediglich durch die Rücksicht beherrscht, den sakramentalischen Charakter der Kindertaufe festzustellen. Auf diesem Wege war Augustin sogar im Stande, die paulinische Lehre von der Gnade in ursprünglicherer Weise im Schooße der katholischen Kirche zu reproduciren; daß aber dennoch sein Lehrtypus wieder dem pelagianischen weichen mußte, war die Gegenwirkung der gesetzlichen Anschauung vom Christenthume, auf welche der Katholicismus ebensowenig verzichten kann, als auf das Sakrament. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich das ganze Leben und das Dogma der katholischen Kirche, und die Schwankungen, welche das letztere erfahren hat, sind dadurch bedingt, daß das eine von beiden Elementen das andere sich unterzuordnen strebt. Das Gleichgewicht, welches zwischen beiden besteht, ist ein nur äußerliches, kein organisches, und der Versuch, ein solches dogmatisch herzustellen, kann nur von dem Boden der katholischen Kirche abführen. Wir müssen uns auf diese Andeutungen beschränken, und fügen nur noch eine Bemerkung über eine unserer Aufgabe näher stehende Seite der ältesten Kirchengeschichte hinzu. Nämlich auch die großen Spaltungen der ersten Jahrhunderte, die montanistische, novatianische und donatistische haben ihr letztes Motiv in dem Verhältnisse der sakramentalischen und der gesetzlichen Seite des katholischen Christenthumes. Die Grunddifferenz der genannten schismatischen Partheien von der katholischen Kirche liegt nicht in der Frage, ob die Heiligkeit der Kirche ihrer Einheit, oder ihre Einheit der Heiligkeit untergeordnet sei, sondern darin, ob die Heiligkeit der Kirche vorherrschend auf der gesetzlichen, oder auf der sakramentalischen Seite des Christenthumes beruhe. Daß Beides nothwendig zusammengehöre, darüber wurde nicht gestritten, sondern nur über das gegenseitige Maaß und Verhältniß beider Seiten. Von Seiten der Montanisten und Novatianer ward das Maaß des Sakramentalen auf die Taufe beschränkt, und demnach

die Heiligkeit der Kirche auf die gesetzliche Heiligkeit der einzelnen Mitglieder zurückgeführt. Im Gegensatze hiezu behauptete die katholische Kirche das Recht wiederholter Sündenvergebung nach der Taufe, dehnte also das sakramentale Netz über das gesammte christliche Leben aus, und machte die Heiligkeit der Kirche von diesem sakramentalen Gnadenschatz abhängig. Im Zusammenhange damit wird im christlichen Priesterthum die Continuität der sakramentalen Wirksamkeit angeschaut. An diesen Punkt knüpfte sich dann die donatistische Spaltung. In der Streitfrage, ob der sakramentalische Akt eines Priesters wirksam sei, welcher eine Todsünde begangen habe, kehrt wiederum die Rücksicht auf jene Grundelemente des Katholicismus wieder. Es handelt sich freilich nicht mehr um das Maaß des Sakramentalen und des Gesetzlichen im Allgemeinen, aber doch darum, ob die sakramentale Vollmacht von der gesetzlichen Haltung ihres Verwalters abhängig sei. Und erst, nachdem die katholische Kirche sich dagegen entschieden hatte, war die Unabhängigkeit des Sakramentsbegriffes von dem christlichen Gesetze gesichert und das Gleichgewicht beider Seiten hergestellt. Diese schismatischen Bewegungen erfüllen gerade die Periode der altkatholischen Kirche, und die eben gegebene Deutung derselben ist demnach als Probe für unsere Darstellung der katholischen Grundanschauung anzusehen.

II. Die Glaubensregel.

Die andere unübersteigliche Schranke, welche zwischen dem katholischen Christenthume und der Religion des A. T. aufgerichtet ist, ist die jenem wesentlich angehörige Glaubensregel (regula fidei). Die alttestamentliche Religion enthält kein Dogma, welches aus verständiger Reflexion hervorgegangen wäre, denn die Ueberzeugung von dem Einen Gott, Jehova, ist dem Israeliten so sicher und unveräußerlich, wie das Bewußtsein seiner Nationalität. Das Christenthum dagegen war von Anfang an auf dogmatische Produktion hingewiesen, weil in ihm die Ansprüche verschiedener Nationalitäten und Bildungskreise zusammentrafen, welche nur auf dem Wege der Reflexion geordnet und ausgeglichen werden

konnten. Hierin liegt eben die Bedeutung der Frage über das Verhältniß des mosaischen Gesetzes zum Christenthume, welche doch erst durch die Feststellung des Begriffes vom neuen Gesetze und durch die Ausscheidung der Judenchristen aus der Kirche gelöst wurde. Aber auch jener natürliche Grundsatz von der Einheit Gottes nahm im Christenthum eine andere Stellung ein, als in der Religion des A. T., sofern er den geborenen Heiden von Natur fremd war, und für sie, wenn auch nicht blos durch Reflexion gewonnen, so doch durch dieselbe sicher gestellt werden mußte. Ebenso verhält es sich mit den übrigen christlichen Glaubensartikeln, welche man nicht nur gegen das Heidenthum und Judenthum überhaupt geltend zu machen und festzustellen hatte, sondern namentlich auch gegen solche innerchristliche Richtungen, in denen das heidnische und jüdische Princip unmittelbar durchscheinen. Die vorchristlichen Religionen, sowohl die griechische als die jüdische, hatten das Auftreten der Philosophie und Theologie nicht ertragen können, sondern waren durch dasselbe aufgelöst worden; das Christenthum aber hat von Anfang an das theologische Element nicht nur ertragen, sondern hat desselben zu seiner Reinigung und Erhaltung bedurft. Das erste Resultat einer theoretischen Controverse, um nicht zu sagen eines dogmatischen Processes, ist die Glaubensregel, welche schon bei den Kirchenvätern gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts im Wesentlichen feststeht, und endlich in der der römischen Kirche angehörigen Formel zum Abschluß kommt, welche unter dem Namen des apostolischen Symbols bekannt ist.

Der Form nach stellt sich die Glaubensregel als Tradition der Apostel dar. In unseren Quellen finden wir die erste Andeutung davon bei Polykarp, der die Leser seines Briefes auffordert, zurückzukehren ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον [1]). Nach Irenäus hat die Kirche den allein wahren und belebenden Glauben, den sie fortpflanzt, von den Aposteln empfangen, und in jeder Gemeinde wird die Ueberlieferung der Apostel bewahrt [2]). Hiemit stimmt Tertullian vollständig überein, und

1) Ep. ad Philipp. cap. 7.

2) Adv. haer. III, praef.: Sola vera ac vivifica fides, quam ab

zugleich gewährt er eine klare Anschauung, wie der wahre Glaube durch die Apostel den von ihnen gestifteten Gemeinden überliefert, und von diesen den später entstandenen mitgetheilt worden sein soll [1]). Ebenso kehrt dieser Grundsatz bei den Alexandrinern Clemens und Origenes wieder [2]), und daß er von da an ununterbrochen in der katholischen Kirche geherrscht hat, wird keines Beweises bedürfen.

Die Instanz der apostolischen Tradition ist aber **keinesweges ein unterscheidendes Merkmal der katholischen Richtung**, sondern wird auch von den Richtungen geltend gemacht, gegen welche das katholische Christenthum in unmittelbarem Gegensatz steht, von der judenchristlichen, wie von der gnostischen. Die eigenthümliche Gestalt, in welcher dieser Gedanke den Lehrbegriffen der pseudoclementinischen Schriften zu Grunde liegt, ist hier als bekannt vorauszusetzen [3]). Aber auch die Gnosis stützt sich auf apostolische Tradition, verhält sich also zu den anderen Formen des Christenthumes jener Zeit ganz anders, als die modernen Formen der Heterodoxie zu der ihnen entsprechenden

---

apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Cap. 3, 1: Traditionem apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre.

1) De praescr. haer. 6: Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. 20: Apostoli consecuti promissam vim spiritus sancti ad virtutes et eloquium primo per Iudaeam contestata in Iesum Christum fide ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. 21: Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit.

2) Clem. Strom. VII, 17, 108: *Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ παράδοσις.* Hypotyposeon lib. VII (als Fragment bei Eus. H. E. II, 1): *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος· οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας.* Orig. de Princ. prooem. 2: Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat tramite.

3) S. oben S. 198. 232.

Orthodoxie. Die Fälle, in welchen das Princip der Tradition von Gnostikern geltend gemacht wird, sind folgende. Von den Anhängern des Karpokrates erzählt Irenäus (I, 25, 5): λέγουσι τὸν Ἰησοῦν ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι τοῖς ἀξίοις καὶ πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι. Die Ophiten gaben nach Irenäus (I, 30, 14) vor, daß Christus in den 18 Monaten zwischen seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec, nämlich die Lehre der Ophiten. Nach dem Zeugnisse des alexandrinischen Clemens (Strom. VII, 17, 106) führte Basilides seine Lehre auf Glaukias, einen Hermeneuten des Petrus, Valentin die seinige auf Theudas, einen Genossen des Paulus zurück. Endlich spricht auch Ptolemäus der Valentinianer am Schlusse seines uns erhaltenen Briefes an die Flora von der ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν [1]). Freilich unterscheidet sich die apostolische Tradition bei den Judenchristen und Katholikern von der, welche die Gnostiker geltend machten, dadurch, daß jene Partheien die Erhaltung derselben an bestimmte amtliche Personen, die Bischöfe, geknüpft dachten. Dieser Umstand ist jedoch für den Begriff der apostolischen Tradition, seiner Form nach, von untergeordneter Bedeutung, und kann erst im Zusammenhange mit der Verfassungsgeschichte zur Sprache kommen; unsere Beurtheilung des Begriffes der apostolischen Tradition ist also vielmehr auf die Verschiedenheit des von jeder Parthei geltend gemachten Inhaltes derselben hingewiesen.

Hiebei kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß die Gnostiker die apostolische Ueberlieferung für ihre Lehren mit Unrecht in Anspruch nahmen, während die Hauptpunkte der katholischen Glaubensregel, wie sie von Irenäus an auftritt [2]), nämlich die Einheit und Allmacht Gottes, die Menschwerdung und die weiteren Schicksale des Sohnes Gottes, die Wirksamkeit des heiligen Geistes, die Erwartung des Gerichtes und der Auferstehung dem Glau-

---

1) Bei Grabe, Spicilegium II, S. 80.

2) Vgl. die Regulae fidei in Hahn's Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche S. 63 ff.

ben der Apostel wirklich entsprechen. Es fragt sich aber, ob die Apostel die bestimmten Gegenstände des Glaubens in der Weise selbst zusammengestellt und formulirt haben, wie der katholische Begriff der apostolischen Tradition voraussetzt? Die Entscheidung hierüber wird zunächst davon abhängen, ob die Apostel eine bestimmte Veranlassung zu diesem Schritte haben konnten, und daß diese Veranlassung nur in einer vom wahren apostolischen Christenthum abweichenden Richtung gesucht werden darf, hat Rufinus, der zuerst auf die Absicht der Apostel, ein Symbolum zu bilden, reflektirt hat [1]), ganz richtig erkannt. Seiner Ansicht nach war die wörtliche Zusammenstellung des Symbolums durch die Apostel durch das Auftreten der judenchristlichen Irrlehrer veranlaßt, und der Zweck war, ein Merkmal festzustellen, an welchem die Irrlehrer als solche erkannt werden könnten. Hiebei hat den Rufinus die Rücksicht geleitet, daß die einzige Glaubensdifferenz im apostolischen Zeitalter, welche bekannt ist, die über das Recht des mosaischen Gesetzes im Christenthume war. Seine Combination kann aber nicht richtig sein, da die Glaubensregel jene Streitfrage gar nicht berührt, und der vermuthete Zweck kann nicht bei der Abfassung des Symbolums stattgefunden haben, da die strengen Judenchristen in den Hauptpunkten jenes Glaubens mit den Aposteln übereingestimmt haben müssen. Außerdem war ja auch das Apostelbekret dazu bestimmt und geeignet, jenen Streit über das Gesetz zu entscheiden und beizulegen. Indem wir nun zunächst hierüber hinweggehen, stellen wir die zweite Frage, an welcher sich die Richtigkeit der katholischen Voraussetzung über die Entstehung der Glaubensregel erproben muß, wie sich der Inhalt und der Ursprung der von den Judenchristen behaupteten apostolischen Tradition zu der katholischen Glaubensregel verhält? Jene Parthei, wie sie uns in den clementinischen Schriften entgegentritt, hat nämlich außer ihrer speciellen Ansicht vom mosaischen Gesetze nur den Glaubensartikel von dem Einen Gott durch die Vermittelung der Apostel auf den wahren Propheten zurückgeführt [2]). Und

1) In der Expositio in Symbolum apostolicum (in der Baluzi'schen Ausgabe der Werke Cyprian's).

2) Recogn. II, 40. 45; Hom. II, 12; XIII. 4.

wenn nun freilich aus dem Verhältnisse seiner Gerechtigkeit zum Gesetze auch die Erwartung der Unsterblichkeit und des Gerichtes hergeleitet, so wie die Taufe als Mittel der Sündenvergebung dargestellt wurde, so erscheinen doch nicht nur diese Punkte nirgends in einer bestimmten Formel mit jenem Glaubensartikel vereinigt, sondern es findet auch der Unterschied von der katholischen Glaubensregel statt, daß an keinem Punkte die Vorstellung von der Person Christi als besonderer Glaubensartikel auftritt[1]). Der andere Unterschied betrifft den Ursprung der apostolischen Tradition. So bestimmt nämlich die katholische Vorstellung den Paulus zu den Auktoritäten der Glaubensregel zählt, so entschieden schließen die Judenchristen denselben von dem Kreise der Apostel aus, welchen sie ihren Glauben zu verdanken vorgeben. Dieser Punkt ist also freilich von den Judenchristen in der ganzen Einseitigkeit ihres Partheistandpunktes, und demnach unrichtig aufgefaßt. Aber auch die katholischen Kirchenlehrer haben das Verhältniß zwischen Paulus und den anderen Aposteln keineswegs der Wahrheit entsprechend aufgefaßt, sie haben namentlich keine Einsicht in die zwischen ihnen bestehende Differenz, und verfolgen stets die Tendenz, die von Gnostikern und Judenchristen übertrieben dargestellte Spannung beider Seiten gänzlich zu verwischen. Dies zeigt sich z. B. an der Beurtheilung des Conflikts zwischen Petrus und Paulus in Antiochien. Während die clementinischen Homilieen und Marcion von den beiden Extremen aus übereinstimmend daraus deducirten, daß beide Apostel gar keine gemeinsame religiöse Basis gehabt hätten[2]), so gilt dem Katholiker Tertullian das Judaisiren des Petrus nur als ein Fehler in der Lebensweise, nicht in der Lehre[3]). So erschien es freilich nach dem Maaße des zwischen Gnostikern und Katholikern stattfindenden Ge-

---

1) Die einzige Stelle, welche hiemit in Widerspruch zu stehen scheint (vgl. Hilgenfeld S. 311), enthält doch nicht die fides in Christum. Es ist Recogn. X, 47: Honorandus est deus et pater omnium conditor, eiusque filius, qui solus eum et voluntatem eius novit, cuique soli de omnibus credendum est, quae praecepit; solus est enim lex et legislator et iudex iustus.

2) Hom. XVII, 19; Tert. adv. Marc. IV, 3; de praescr. haer. 23.

3) L. c.: Conversationis fuit vitium, non praedicationis.

gensatzes. Allein in Wirklichkeit war die jüdische oder nichtjüdische Lebensweise im apostolischen Zeitalter die Streitfrage, um welche sich der ganze Bestand des Christenthumes drehte, und welche nicht nur eine sehr bestimmte Partheischeidung, sondern auch ein ganz getrenntes Wirken der Apostel nach sich zog.

Wenn also in der Beurtheilung des Verhältnisses der Apostel untereinander keine der genannten Richtungen die Wahrheit traf, übrigens aber der Ansicht Nichts entgegenstehen möchte, daß der Inhalt der katholischen Glaubensregel gemeinsame Ueberzeugung sämmtlicher Apostel gewesen sei, so könnte man auf die Vermuthung kommen, daß die judenchristliche Glaubensregel, welche sich auf das Bekenntniß Gottes beschränkt, ohne doch die übrigen Glaubensartikel auszuschließen, die vollständige Glaubensregel der katholischen Kirchenlehrer und deren wirkliche Zusammenstellung durch die Apostel voraussetze. Man müßte in diesem Falle annehmen, daß die Aufnahme des Artikels von Christus in die Glaubensregel dem Einflusse des Paulus zu verdanken sei, in dessen Briefen ja der Glaube vorzugsweise als Glaube an Christus dargestellt ist. Indem wir nun aber diese Vermuthung an den Schriften paulinischer Richtung erproben, in denen doch vor Allem jener Artikel des Glaubens an Christus sich finden müßte, wenn er durch die Apostel unter dem Einflusse des Paulus festgesetzt worden wäre, so wird sie durch dieselben nicht bestätigt, sondern vielmehr widerlegt. Wir haben schon bei der Vergleichung derselben mit dem paulinischen Lehrbegriff Gelegenheit gehabt, anzumerken, daß die Beziehung des Glaubens auf Christus sowohl in dem Hebräerbrief, als in dem echten und dem unechten Briefe des römischen Clemens, und in den Akten des Paulus und der Thekla verschwunden ist [1]). Auch in dem Hirten des Hermas, der ersten Schrift paulinischer Richtung, in welcher der Glaube in Gestalt der Glaubensregel erscheint, ist dieselbe lediglich auf den Artikel über Gott beschränkt [2]). Wenn wir also hieraus schließen müs-

---

1) S. oben S. 271. 289. 297. 303.

2) Mandatum I: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Εἷς θεὸς μόνος ὁ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν*, qui nec verbo definiri nec mente concipi potest.

sei, daß auch in der paulinischen Richtung die vollständige Glaubensregel der katholischen Kirchenlehrer von Irenäus an nicht kann überliefert worden sein, so setzt auch nicht etwa die Form, in welcher Justin die Gegenstände der christlichen Verehrung zusammenfaßt [1]), dieselbe voraus. Nicht nur widerspricht dem die Zusammenstellung der Engel mit den drei göttlichen Potenzen, sondern auch die von allen übrigen Formeln der Glaubensregel abweichende Prädicirung Gottes, namentlich der Mangel seiner Qualität als Weltschöpfers, welche Justin unwillkührlich ausgesprochen hätte, wenn seine Aeußerung in Beziehung auf die Glaubensregel stände.

Die Glaubensregel, welche seit Irenäus als constante Ueberlieferung von den Aposteln her ausgegeben wird, kann dies nicht gewesen sein, denn erstens finden sich in den älteren Schriften keine Spuren von einem Hauptpunkte derselben, nämlich dem Artikel von Christus, zweitens läßt sich im apostolischen Zeitalter keine Situation nachweisen, in welcher sie von den Aposteln hätte verfaßt werden können. Wenn sie also in ihrer diskreten Form, denn von dieser ist allein die Rede, jüngeren Ursprunges sein muß, so können wir denselben nur nach der antithetischen Beziehung beurtheilon, welche ihr in allen, auch den kürzesten Gestalten eigenthümlich ist. Der Gegensatz, auf welchen alle Formen der Glaubensregel hinweisen, ist aber die h ä r e t i s c h e G n o s i s. Dies ist nicht nur der Fall bei der längeren Glaubensregel der Katholiker, und bei der kürzeren der Judenchristen in den clementinischen Schriften, sondern auch an der Glaubensregel des Hermas ist die Antithese deutlich, und in den pseudoignatianischen Briefen, in welchen die ersten Spuren des Artikels von Christus auftreten, ist dieselbe klar ausgesprochen [2]). Wenn also die bestimmte

---

1) Apol. I, 6: *Ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ᾽ οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ᾽ ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάσκοντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

2) Ad Trallianos 9. 10: *Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεν-*

Formulirung der Glaubensregel wesentlich bedingt ist durch ihren Gegensatz gegen die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, so kann sie nicht von den Aposteln herrühren, sondern muß ebenfalls im zweiten Jahrhundert entstanden sein. Man wende nicht hiegegen ein, daß doch auch manche Spuren gnostischer Regungen im apostolischen Zeitalter vorliegen [1]), also doch schon die Apostel Veranlassung gehabt haben, gegen dieselben die Glaubensregel aufzustellen. Gesetzt nämlich, daß jene hauptsächlich auf die Pastoralbriefe und auf einzelne Notizen Hegesipp's begründete Annahme richtig ist, so möchte doch schwerlich bewiesen werden können, daß der gnostische Polytheismus und Doketismus, welcher in der Glaubensregel absichtlich ausgeschlossen, also dessen Existenz darin vorausgesetzt ist, schon im Zeitalter der Apostel vorgekommen ist. Dies könnte nicht einmal bei der Annahme der Echtheit der sieben ignatianischen Briefe bewiesen werden, da ja in denselben die angeführten gegen den Doketismus gerichteten Sätze keineswegs als Ueberlieferung der Apostel bezeichnet werden. Wie wäre es ferner bei dieser Annahme zu erklären, daß nicht nur in den clementinischen Schriften, sondern auch im Hirten des Hermas der Artikel von Christus nicht in der Glaubensregel aufgeführt ist, wenn derselbe schon von den Aposteln zur Abwehr des Doketismus festgesetzt worden wäre. Also wird es eben dabei bleiben, daß erst die Christen des zweiten Jahrhunderts die einfachen Voraussetzungen ihres von den Aposteln herstammenden Christenthumes, welche durch die Gnostiker verläugnet wurden, zur Abwehr der neuen Verfälschungen zusammengestellt, und zunächst in unbefangener Weise als apostolische Ueberlieferung ausgegeben haben werden, woran sich freilich bald die Vorstellung knüpfen mußte, daß schon die Formulirung selbst auf die Apostel zurückzuführen sei.

νήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ὡς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὡς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Ἰ. Χρ. οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς, ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι; Cf. ad Smyrnaeos 2.

1) Vgl. Rothe, Anfänge, S. 331 ff.

Hiebei läßt sich nun auch die Erscheinung leicht erklären, daß der Artikel von Gott früher allein als Glaubensregel auftrat, und erst später die Bestimmungen über die Person Christi hinzukamen. Nämlich der Doketismus, den dieselben voraussetzen, ist erst den späteren gnostischen Systemen des Valentin und Marcion, ja eigentlich nur dem letzteren eigenthümlich. Die älteren gnostischen Systeme erkennen die Menschheit Christi im vollen Sinne an, und unterscheiden sich von der kirchlichen Vorstellung nur dadurch, daß sie die Verbindung der göttlichen Potenz mit dem Menschen Jesus als lose und vorübergehend bezeichnen [1]). Dieser Unterschied aber war einerseits gewiß schwer für die kirchliche Parthei zu erkennen, und andererseits wurde er auch wohl von den Gnostikern möglichst verhüllt. Darum hat sowohl die Controverse über diesen Punkt viel später begonnen, als über die Lehre von Gott, wie denn die clementinischen Schriften denselben gar nicht berühren, als auch hat die Glaubensregel erst bei dem Auftreten des strengen Doketismus den Artikel von Christus in sich aufgenommen. Hiemit stimmt denn ferner überein, daß in den kirchlichen Kreisen des zweiten Jahrhunderts noch sehr divergirende christologische Formeln ungehindert im Umlaufe waren, während doch die Glaubensregel sehr bestimmt auf die Logoslehre des johanneischen Evangeliums zurückweist.

Hiemit haben wir aber die Darstellung der wesentlichen Momente der altkatholischen Kirche nicht erschöpft. Da vielmehr die Ueberlieferung der Glaubensregel an ein bestimmtes Amt, das bischöfliche geknüpft sein soll, also eine bestimmte Ansicht von der Verfassung der Kirche dogmatische Bedeutung hat, so bleibt zur Erreichung unserer Aufgabe noch übrig, die Entstehung des Episcopates und seiner Attribute zu verfolgen.

---

1) So stellen es dar Karpokrates (Iren. I, 25, 1), die Ophiten (Iren. I, 30, 12), Basilides (Clem. Strom. I, 21, 146. S. oben S. 170). Da Irenäus dem Basilides fälschlich die Vorstellung von einem Scheinleibe Christi beilegt (I, 24, 4), so dürfte es auch wohl erlaubt sein, gegen seine gleiche Angabe in Beziehung auf Saturnin (I, 24, 2) Zweifel zu hegen, der als ältester Gnostiker schwerlich schon das letzte Stadium der gnostischen Christologie vorweggenommen haben möchte.

Zweites Buch.

Die Entwickelung der christlichen Gemeinde- und Kirchen-Verfassung.

Erster Abschnitt.

Die Verfassung vor dem Montanismus.

I. Die Apostel und die Gemeindeverfassung.

Es ist begreiflich, daß die Wirksamkeit der ersten Verkündigung des Evangeliums in hohem Maaße dadurch bedingt war, daß seine Anhänger überall zu geordneten Gemeinschaften vereinigt wurden, welche sowohl den Zweck hatten, den Einzelnen bei seinem Glauben zu erhalten, als auch, für die weitere Verbreitung des Christenthums je in der nächsten Nähe zu sorgen. Die Bildung einer Gemeinde erfordert aber die Einsetzung von Beamten, und zwar bedingt sich beides gegenseitig so nahe, daß auch schon dann die Einsetzung von Beamten nothwendig ist, wenn die Gemeinde selbst nicht zahlreicher ist, als die Beamten, wenn also die vorhandene Gemeinde nach dem Maaßstabe eines entwickelten Zustandes kaum diesen Namen verdient. Die entgegengesetzte Vorstellung, daß erst bei einer zahlreicheren Gemeinde eine Auswahl von Beamten nothwendig wird, widerspricht aller Erfahrung, und ist auch darum nicht als Regel zu brauchen, weil das quantitative Verhältniß, auf welchem sie beruht, seiner Natur nach, ein maaßloses ist. Die Anwendbarkeit des ersteren Grundsatzes auf die christliche Gemeindeverfassung wird nun durch eine Notiz bestätigt, welche, da sie nahe an das Zeitalter der Apostel hinanreicht, schon an und für sich als ein historisches Zeugniß betrachtet werden darf, welche jedoch auch durch Vergleichung neutestamentlicher Erwähnungen über allen Zweifel erhoben wird. Der römische Clemens erzählt im Briefe an die Corinther Cap. 42: *Οἱ ἀπό-*

στολοι κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Die Bestellung der Erstbekehrten zu Gemeindebeamten war also vielmehr auf die erst zu bildende Gemeinde berechnet, wenn die Anfänge selbst zu gering waren, um schon jenen Namen zu verdienen. Ihnen lag es ob, in ihren nächsten Kreisen das Evangelium zu verbreiten, und die Gränzen ihrer Gemeinden zu erweitern; im Missionsgeschäft für ihre Gemeinden also wurden sie die Nachfolger der Apostel, sobald dieselben sich nach einer anderen Gegend hingewandt hatten.

Dergleichen Beamte waren in der Gemeinde zu Thessalonich, als Paulus nach kurzem Bestehen derselben, an sie den ersten Brief schrieb (Cap. 5, 12—15). Bei dem Zustande der Auflösung, in welchen die Gemeinde kurz nach der Abreise des Paulus verfallen war, läßt sich die Einsetzung der Vorsteher nur auf den Gründer der Gemeinde selbst zurückführen, nicht aber als eine aus der Entwickelung der Gemeinde hervorgegangene Institution begreifen. Dies eine Beispiel muß für alle Fälle gelten, und gereicht ohne Absicht zur Bestätigung der von der Apostelgeschichte (14, 23) dargebotenen Notiz, daß Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise in den neugestifteten Gemeinden zu Lystra, Iconium und Antiochien Presbytern eingesetzt haben. Dieser Sachverhalt ist freilich neuerdings von Baur [1]) bezweifelt worden, welcher sich darauf beruft, daß die Briefe des Paulus an die corinthische Gemeinde einerseits keine stehenden Aemter erwähnen, andererseits eine Aeußerung darbieten, welche die Entstehung der Gemeindeämter als ein späteres Resultat der Entwickelung erscheinen ließe. Es ist die Stelle 1. Cor. 16, 15. 16: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς· ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσητε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.* Aus diesen Worten soll hervorgehen, daß ursprünglich nur die Pietät gegen hervorragende Verdienste eine gewisse Unterordnung

---

1) Ursprung des Episcopats (1838.) S. 88.

unter die ἀπαρχαί herbeigeführt habe, dann daß, so bestimmt auf die Unterstützung der Leidenden und Dürftigen angespielt werde, der Ausdruck διακονία doch nicht auf das bekannte Gemeindeamt zur Unterstützung der Dürftigen gedeutet werden dürfe. Mit dem letzteren kann man vollständig einverstanden sein. Dann fällt aber auch aller Grund weg, das Wort διακονία in dem engeren Sinne des Dienstes der Dürftigen zu verstehen. Vielmehr weist die Aufforderung zum Gehorsame darauf hin, daß διακονία jede mögliche Form des Gemeindedienstes, also auch wohl die Gemeindeleitung bedeutet. Denn innerhalb des N. T. bedeutet es zum Beispiel auch das Amt des Apostels (Act. 1, 17. 25; 20, 24; 21, 19; Röm. 11, 13), bei Clemens von Alexandrien das Gemeindeamt überhaupt, als Inbegriff des Presbyterates und Diakonates (z. B. Strom. VII, 1, 3), im Schreiben der gallischen Gemeinden bei Eusebius (V, 1, 13) ist von der διακονία τῆς ἐπισκοπῆς die Rede, und in den apostolischen Constitutionen II, 26 heißt der Bischof διάκονος λόγου. Allerdings entspricht nun die Angabe, daß die Familie des Stephanas sich selbst zum Dienst der Gemeinde darbiete, so wie der Mangel aller übrigen Beziehungen auf Beamte der corinthischen Gemeinde, nicht unmittelbar der durch den römischen Clemens begründeten Annahme. Dazu kommt, daß Paulus im ersten Brief an die Corinther (12, 28—30, vgl. Röm. 12, 5—8) die sonst als Aemter erscheinenden Gemeindedienste als persönliche Gnadengaben bezeichnet und sie mit der Heilkraft und dem Zungenreden zusammenstellt. Allein diese Stelle schließt nicht nur nicht aus, daß die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις schon in bestimmter amtlicher Form bestanden, denn auch das Amt des Apostels wird in jenem Zusammenhang als persönliches Charisma gefaßt; sondern auch der Zusammenhang fordert vielmehr, daß die διδασκαλία, die κυβέρνησις und die ἀντίληψις von bestimmten Personen im Unterschiede von anderen vertreten wurden. Es bleibt nun zwar immer noch übrig, daß das Gemeindeamt der Familie des Stephanas als ein freiwillig übernommenes, nicht aber als ein vom Apostel übertragenes erscheint. Allein es fragt sich, ob dieser Umstand bedeutend genug ist, um die viel stärker unterstützte Annahme von der Einsetzung des Gemeindeamtes durch die Apostel

zu widerlegen. Daran ist wohl nicht zu denken, vielmehr müssen wir suchen, jene Notiz des Corintherbriefes mit der andern Annahme zu vereinigen. Entweder schließt die freiwillige Uebernahme der *διακονία* durch jene Familie die Uebertragung derselben durch den Apostel nicht aus, die Paulus jedoch aus manchen Gründen lieber nicht erwähnte, oder die Familie des Stephanas war wirklich ohne sein Zuthun inzwischen in das Gemeindeamt eingetreten, nachdem ursprünglich nur der Hausvater als *ἀπαρχή* die Vorsteherschaft von Paulus überkommen hatte. Das andere Bedenken, daß Paulus in den Corintherbriefen weiter nicht auf die Gemeindebeamten verweist, ist ohne Schwierigkeit aus dem ursprünglichen Stande dieser Einrichtung zu erklären. Wenn auch die Apostel das Gemeindeamt eingesetzt hatten, so hing dessen ganze Auktorität von der persönlichen Bedeutung, dem *χάρισμα* derjenigen ab, welche damit bekleidet waren. Waren die Beamten den vorkommenden Schwierigkeiten nicht gewachsen, so bot das junge Amt selbst keine Ergänzung des Ansehens dar, und entweder mußte die Gemeinde in Verfall gerathen, oder begabtere Männer traten auch ohne Zuthun der Apostel an die Spitze. So erklären die elementarischen Zustände die bei Paulus mehrfach hervortretende Betrachtung der amtlichen Thätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Gnadengabe. Wenn nun also auch an manchen Orten das Gemeindeamt nicht so bald eine feste Stellung errungen haben mag, so folgt daraus nicht, daß die Apostel nicht das Amt als solches gewollt, und zu dessen Einrichtung mitgewirkt haben, vielmehr erscheint diese Sache durch die angeführten Beweise gesichert.

Allein noch auf einen andern hieher gehörigen Punkt ist näher einzugehen. Clemens erzählt in dem 44sten Capitel: *Οἱ ἀπόστολοι κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (Bischöfe und Diakonen) *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Die Deutung, welche Rothe diesem Satze auf die Einsetzung des Episcopates im engeren Sinne durch die Apostel gegeben hat [1], soll hier nicht besprochen werden, da ihre Unmöglichkeit durch Baur [2])

1) Die Anfänge der christl. K. S. 374 ff.
2) A. a. O. S. 53 ff.

dargethan ist. Jener Satz hat aber auch neuerdings zu einer Deutung Veranlassung gegeben, die, wenn sie auch nicht richtig befunden werden kann, doch jedenfalls die Wichtigkeit jener Notiz für die gegenwärtige Untersuchung hervorgehoben hat. *Bunsen*[1]) verändert nämlich das verzweifelte Wort ἐπινομὴν in ἐπιμονήν, und erklärt, daß die Apostel erst später die Lebenslänglichkeit des Gemeindeamtes ausgesprochen hätten. Dieses Dekret würde in der Entwickelung der Gemeindeverfassung eine bedeutende Epoche machen, wenn jene Lesart für gesichert anzusehen wäre. Sie hat aber die Bedenken, daß man jedenfalls daneben αὐτοῖς erwarten muß, und daß der Satz ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, welcher eine Erläuterung der ἐπιμονὴ enthalten müßte, auf etwas ganz anderes, nämlich die Einsetzung von Beamten ohne Zuthun der Apostel hinzielt. Wenn der Satz eine Folgerung aus dem von *Bunsen* angegebenen apostolischen Dekret über die Lebenslänglichkeit enthalten sollte, so könnte nur ὥστε, nicht ὅπως stehen. Indem diese Partikel der Form nach eine Erläuterung der ἐπιμονὴ einführen könnte, diese aber vielmehr nicht einführt, so kann die *Bunsen*'sche Lesart, wie die darauf gebauten Schlüsse nicht gebilligt werden. Wenn eine Verbesserung des mißlichen Wortes ἐπινομὴ vorgenommen werden muß, so kann man kein Wort finden, welches den nothwendigen Gedanken ausdrückt und zugleich dem Laute nach ähnlich ist, als ἐπιστολή, Befehl. Der Satz in dieser Form giebt aber als Inhalt der nachträglichen apostolischen Bestimmung an, daß das eingeführte *Gemeindeamt* nicht mit seinen ersten Trägern erlöschen, sondern *durch andere Personen fortgesetzt* werden sollte. Diese Verordnung kann nur der Meinung entgegengesetzt sein, daß das Gemeindeamt etwas überflüssiges, höchstens provisorisches sei, welches vor der Gleichheit und gleichen Berechtigung aller Christen verschwinden müsse. Daß ein solcher Freiheitsschwindel, welcher im Gefolge jeder entscheidenden geistigen Krisis ist, auch an dem Urchristenthume sich entwickelte, ist um so natürlicher, je näher dasselbe die Erwartung

---

1) Ignatius von Antiochien und seine Zeit, S. 98 ff.

des Weltendes, und des Untergangs aller menschlichen Ordnungen rückte. Wir wären berechtigt, das Auftreten solcher Meinungen schon in der apostolischen Zeit anzunehmen, auch ohne bestimmte geschichtliche Hinweisungen. Diese werden aber unwidersprechlich durch Aeußerungen des Paulus, und durch den Brief des Judas dargeboten. Allerdings kann man sagen, daß Paulus nur einzelne Keime einer falschen Freiheit, die vielleicht nicht einmal praktisch sich geltend machten, berücksichtigt, und der Brief des Judas vielleicht schon der nachapostolischen Zeit angehört, so daß die eigentlich apostolische Zeit davon nicht berührt würde, aber auch die radicale Opposition gegen das Gemeindeamt überhaupt, wie sie wahrscheinlich in Corinth wirksam war, wird von Clemens sehr bestimmt als eine nachapostolische Erscheinung bezeichnet, welche die Apostel jedoch vorhersahen, und ohne Zweifel vorhersehen konnten [1]). Diesen Richtungen zu begegnen wurde also von den Aposteln das Amt, welches ursprünglich nur dem nächsten Bedürfniß entsprechen zu sollen schien, zu einem stehenden gemacht; nicht durch Einführung von Lebenslänglichkeit, welche vielmehr nach dem einfachen Verständniß der vorliegenden Stelle als ursprüngliches Attribut des Gemeindeamtes anzusehen ist, sondern durch Einführung der Succession, auch ohne Mitwirkung der Apostel.

II. Das Gemeindeamt und die Gemeinde.

Da den Gemeindebeamten eine Reihe von Funktionen ausschließlich zufallen mußte, so knüpft sich an diese Erscheinung der Gegensatz der katholischen und der protestantischen Geschichtsbetrachtung, indem die erstere darin den Unterschied der aktivreligiösen und der passivreligiösen Personen erkennt, der in späterer Zeit den Charakter der katholischen Kirche ausmacht, während die Protestanten dies läugnen, jedoch, ohne daß eine klar formulirte und

1) Cap. 44: *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπιστολὴν ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.*

allseitig begründete Ansicht über die ältesten Gemeindeverhältnisse und über die Veränderungsepochen derselben bei ihnen sich durchgesetzt hätte. Zu diesem Zwecke ist davon auszugehen, daß Bischöfe, Presbyter und Diakonen ursprünglich nur als Gemeinde- und nicht als Kirchen-Beamte anzusehen sind. In der starken Betonung dieses Unterschiedes für die apostolische Zeit hat *Rothe* die richtige Grundlage für die Untersuchung der ältesten Verfassungsgeschichte aufgezeigt. Indem er jedoch den Uebergang des Gemeindeamtes ins Kirchenamt noch durch die Apostel bewirkt sein läßt, hat er die Auffindung der auch in der nachapostolischen Zeit vorhandenen Spuren des ursprünglichen Gemeindezustandes, und eben damit die vollständige Darstellung desselben sich unmöglich gemacht.

Die den Umständen angemessene Anlehnung der christlichen Gemeindeverfassung an das Vorbild der jüdischen Synagoge, welche sowohl in der Herübernahme der Titel des *πρεσβύτερος* und *διάκονος*, als auch in der Anwendung des Wortes *συναγωγή* auf die christlichen Gemeindeversammlungen (Jac. 2, 2; Hebr. 10, 25) sich zu erkennen giebt, bürgt für die *demokratische Form der Gemeinden*. Diese Form schließt die Autonomie der Gemeinde bei der Einsetzung ihrer Beamten, und die Mitwirkung oder Garantie derselben bei den Funktionen der Beamten in sich, welchen dieselben mit dem ausdrücklichen Vorbehalt übertragen sind, daß jedes Gemeindemitglied sie mit derselben Gültigkeit vollziehen könne, wie die Beamten.

Die Wahl der sieben Diakonen in Jerusalem ist zwar das einzige Beispiel einer direkten von der Gesammtheit ausgehenden *Wahl von Gemeindebeamten* (Act. 6, 5), welches unsere Quellen darbieten, allein die durch einige andere Zeugnisse feststehende Wahl durch Notabeln mit Zustimmung der Gesammtheit hebt grundsätzlich die Autonomie der Gemeinde nicht auf, wenn auch faktisch in späterer Zeit die Bedeutung der Zustimmung der Gemeinde geringer wurde. Indem der römische Clemens auf Grund der oben erörterten Bestimmungen der Apostel über das Gemeindeamt zwei Klassen von Presbytern unterscheidet, *τοὺς κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (*τῶν ἀποστόλων*) — *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέ-*

ρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης (Cap. 44), so haben nach dem Abgange der ersten von den Aposteln bestellten Generation von Presbytern offenbar die angesehenen Mitglieder der Gemeinde die Initiative der neuen Wahl, die übrige Masse die Zustimmung dazu gehabt. Daß dies Recht ein sehr positives gewesen sein muß, geht auch aus der Darstellung hervor, welche Cyprian von dem Antheil des christlichen Volkes an den Wahlen giebt, dessen Anerkennung sich auch trotz der eingetretenen Veränderungen, namentlich trotz der Ersetzung der Notabeln durch den Provincialklerus, erhalten hatte. Cyprian fordert die Gegenwart und Zustimmung der Gemeinde bei der Wahl und Weihe der Geistlichen, unter denen der Bischof von den benachbarten Bischöfen, die Presbytern und Diakonen von dem übrigen Klerus der Gemeinde präsentirt wurden, und erklärt diese Art von Theilnahme als potestas vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi [1]). Mit diesen Angaben darf nicht, wie noch von Rothe geschehen ist [2]), die Theilnahme der Gemeinde zu Jerusalem an der Wahl des Apostels Matthias zusammengestellt werden. Dem Nachfolger des Judas sollte ja kein Gemeindeamt übertragen werden, und deßhalb wurde auch die Wahl nicht der Gemeinde, sondern durch das Loos Gott anheimgestellt; die Gemeinde, natürlich mit Einschluß der Elf, übte nur das Präsentationsrecht aus, welches, wie wir gesehen haben, bei der Wahl der Gemeindebeamten in den Händen der Notabeln oder des Klerus war.

Die den Gemeindebeamten übertragene Leitung des religiösen Lebens der Gemeinde begreift in sich die Lehre, und

---

1) Ep. LXVII, 3 (ed. Goldhorn); cf. cap. 4: Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur, et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur. — Coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem, i. e. instruit et ostendit, ordinationes sacerdotales non nisi sub populi assistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente et detegantur malorum crimina vel bonorum merita detegantur et sit ordinatio iusta et legitima, quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata. — Nec hoc in episcoporum tantum, sed et in diaconorum ordinationibus observasse apostolos animadvertimus.

2) A. a. O. S. 149.

die Ausübung der heiligen Handlungen, welche die spätere katholische Kirche als Sakramente fixirte, und ihre Wirksamkeit von einem specifischen Charakter der Geistlichen abhängig machte, um dessen willen kein anderes Mitglied der Gemeinde sich deren Verrichtung anmaßen durfte. So bestimmt nun auch in der ältesten Zeit, deren Zeugnisse bis auf Tertullian und Origenes hinabreichen, die ausschließliche Uebertragung jener Funktionen auf die Gemeindebeamten feststand, so sind doch theils die Ausnahmen von der Regel so gefaßt, daß die Anerkennung eines specifischen Unterschiedes der Beamten von der Gemeinde ausgeschlossen wird, theils läßt sich nachweisen, daß die eigentliche Aktivität in den heiligen Funktionen nicht bei den Beamten im Unterschied von der Gemeinde, sondern nur durch die Gemeinde bei ihnen ist. Also der Unterschied der religiös-aktiven und der passiven Mitglieder der Gemeinde, mit anderen Worten der katholische Priesterbegriff ist den zwei ersten Jahrhunderten fremd, ungeachtet der Name sacerdos schon bei Tertullian feste Bezeichnung der christlichen Gemeindebeamten geworden ist.

Die von Paulus allen Mitgliedern der corinthischen Gemeinde mit Ausnahme der Frauen zugestandene Lehrfreiheit (1. Cor. 14, 23—36), zeigt zwar, wie fremd dem apostolischen Zeitalter die Beschränkung der Lehrfähigkeit auf einen bestimmten Stand ist, und stellt somit das begriffsmäßige Recht aller Gemeindeglieder, zu lehren, dar, doch gehört der entsprechende Zustand der corinthischen Gemeinde zu den chaotischen Anfängen des christlichen Gemeindelebens, welche einer festen Ordnung des Amtes bald weichen mußten. Die Zweckmäßigkeit des allgemeinen Lehrens wird im Briefe des Jacobus bekämpft, und in späteren Schriften des neutestamentlichen Kanons, den Briefen an die Epheser und an die Hebräer, wird die Lehre als anerkanntes Attribut des Vorsteheramtes vorausgesetzt [1]). Auch im Hirten des Hermas findet dies statt, indem als Klassen des Gemeindeamtes episcopi, doctores,

1) Hebr. 13, 7: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Eph. 4, 11: *Ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

ministri unterschieden werden[1]), nicht so, daß, wie wir später sehen werden, mit der zweiten Klasse die Presbytern im Gegensatze gegen die Bischöfe gemeint sind, sondern vielmehr, daß Aufsicht und Lehre als Funktionen Eines Amtes gelten sollen. Ferner ist nach Justin's Zeugniß der προεστὼς derjenige, welcher in den Gemeindeversammlungen die Lehre und die Ermahnung versieht[2]). Und endlich setzt die spätere Entwickelungsstufe der Verfassung, auf welcher die Bischöfe als Kirchenbeamte für Träger der apostolischen Lehre angesehen werden, auch schon für die erste Epoche die Regel voraus, daß mit dem Gemeindeamt die Lehrthätigkeit verbunden war. Dessen ungeachtet hat die Lehrthätigkeit von Laien in früherer Zeit keinen Anstoß gegeben[3]), vielmehr muß sie etwas nicht Seltenes gewesen sein, da bei ganz geänderten Verhältnissen die Lehrberechtigung der Laien selbst an Bischöfen Vertheidiger fand. Dies war der Fall, als Origenes vor seiner Aufnahme in den Klerus in Cäsarea predigte, und sein Bischof Demetrius von Alexandria dagegen Einspruch erhob. Eusebius theilt ein Fragment des Briefes mit, in welchem die Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea den Grundsatz παρόντων ἐπισκόπων λαϊκοὺς ὁμιλεῖν als althergebracht vertheidigen, und mit Beispielen belegen[4]). Wenn in diesen Fällen die Gegenwart, d. h. die Gewährleistung des Bischofs als Bedingung der Ausübung jenes Rechtes der Laien erscheint[5]), so folgt dies aus der kirchlichen Stellung der Bischöfe als anerkannter ausschließlicher Träger der apostolischen Tradition. Diese Beschränkung kann also ebensowenig ursprünglich sein, als es dieses Attribut des Episcopates ist. Wie nun die Anerkennung desselben erst als Gegenwirkung gegen die Gnosis sich feststellte, so ist die weite Verbreitung dieser Richtung in den christlichen Gemeinden überhaupt nur dann zu begreifen,

1) Lib. I, Vis. III, 5.

2) Apol. I, 67.

3) Const. App. VIII, 33: Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.

4) H. E. VI, 19, 7.

5) Vgl. auch Conc. Carthaginense IV (vom Jahre 398) can. 98: Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat.

wenn die Lehrthätigkeit der Laien bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zwar eine Ausnahme von der Regel, aber doch keiner Aufsicht durch den Klerus, wie späterhin, unterworfen war. Denn an der fast gegen alle Gnostiker gerichteten Anklage, daß sie aus Rache wegen fehlgeschlagener Bewerbung um ein Gemeinbeamt ihre Irrlehren erfunden und verbreitet hätten, wird wohl soviel Wahres sein, daß sie nicht aus dem Klerus hervorgingen. Wenn daher nun auch die gnostischen Systeme dem religiösen Charakter des Christenthums entgegen sind, so müssen ihre Urheber doch formell auf rechtlichem Boden gestanden haben, wenn sie ihre Lehren eine Zeitlang verbreiteten, ohne von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

In Beziehung auf die Verwaltung der Taufe und des Abendmahles läßt sich für die älteste Zeit ebenfalls feststellen, daß sie ordnungsmäßig den Gemeindebeamten übertragen war. Ausnahmen von dieser conventionellen Ordnung werden aber durch das klar ausgesprochene Bewußtsein von der inneren Gleichheit von Klerus und Laien gerechtfertigt. Für die Taufe bezeugt dies zunächst Tertullian [1]: Dandi quidem baptismi habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, *propter ecclesiae honorem*, quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est, (*quod enim ex aequo accipitur*, *ex aequo dari potest*) nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. *Proinde et baptismus*, *aeque dei census ab omnibus exerceri potest.* In diesen Worten einer noch nicht mit dem Montanismus zusammenhängenden Schrift hält also Tertullian an dem göttlichen Rechte aller Christen, die Taufe zu ertheilen, fest, betont aber ebenso stark die ausschließliche regelmäßige Uebertragung der Taufe an den Klerus, unter Aufsicht des Bischofs, als menschliche Ordnung, deren wegen er den Laien anempfiehlt, in der Regel sich jenes ihres Rechtes zu enthalten [2].

---

1) De bapt. 17.

2) Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, quum ea maioribus competat, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium. Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire.

Wenn demnach auch Tertullian den Laien nur die Nothtaufen zugesteht, so unterscheidet sich seine Ansicht von der Anerkennung derselben in späterer Zeit wesentlich dadurch, daß er ein göttliches Recht des Klerus zur alleinigen Vollziehung jener heiligen Handlung nicht kennt, sondern dieselbe nur als menschliche Ordnung versicht. Alle späteren Zeugnisse für die Nothtaufe durch Laien [1]) sind verbunden mit der Voraussetzung, daß nur die Kleriker (Bischöfe und Presbytern), als Nachfolger der Apostel und specifisch begabte Personen, den jenen von Christus übertragenen Befehl zu taufen ausführen durften, weßwegen in den apostolischen Constitutionen III, 10 den Laien ohne Ausnahme das Taufen verboten ist. Wenn nun dennoch in den Worten des Augustin und des Hieronymus jener demokratische Grundsatz Tertullian's noch nachklingt [2]), so wird dadurch um so mehr die Geltung desselben in der ältesten Zeit bestätigt. Ebendarum mag auch Justin in seiner Beschreibung des Taufritus den Täufer nicht näher bezeichnet haben, als mit den Worten ὁ τὸν λουσόμενον ἄγων ἐπὶ τὸ λουτρόν [3]), während er doch bei der Beschreibung des Gottesdienstes ausdrücklich bemerkt, daß der προεστώς die Predigt hält und das heilige Mahl verwaltet [4]). Dagegen ist aus der Angabe des Paulus (1. Cor. 1, 14—16), daß er in Corinth nur wenige Personen getauft habe, nicht zu schließen, daß er dieses Geschäft als ein untergeordnetes Jedem überlassen habe, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß die von ihm getauften Männer Crispus, Gajus, Stephanas, von denen nach anderen Erwähnungen (Act. 18, 8; Röm. 16, 23; 1. Cor. 16, 15. 16) wahrscheinlich ist, daß sie Vorsteher der corinthischen Gemeinde wurden, als solche

---

1) Concil. Illiberit. can. 38. Augustin. ep. ad Fortunatum ap. Gratianum de consecratione IV, 21. Contra epist. Parmeniani II, 13. Hieron. dial. contra Luciferianos 4. Gelasius ep. 9, 9. Isidorus de offic. ecclesiasticis II, 24.

2) Hieron. l. c. (Ius baptizandi) frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis. Quod enim accipit quis, ita et dare potest. Aug. contra Parm: Si laicus aliquis pereunti dederit necessitate compulsus, quod quum ipse acceperit, dandum esse addidicit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum.

3) Apol. I, 61.

4) Ibid. cap. 65. 67.

das Taufgeschäft an Anderen verrichteten. Hieraus würde also vielmehr zu schließen sein, daß unbeschadet des Grundsatzes, den Tertullian ausspricht, die von ihm geforderte Ordnung, daß die Vorsteher der Gemeinde zu taufen hätten, schon unter dem Einfluß der Apostel sich gebildet hat.

Bei der Verwaltung des Abendmahls finden dieselben Verhältnisse statt, wie bei der Taufe. Regel ist die Leitung des heiligen Mahles durch den Gemeindevorsteher, wobei wir unentschieden lassen müssen, ob der vom Bischof unterschiedene Presbyter dazu berechtigt war. Vorbehalten aber ist das gleiche Recht der Laien. Justin nennt den προεστώς als den, welcher Brot und Wein segnet, Tertullian erklärt es für christliche Gewohnheit, daß das Abendmahl nur von den Vorstehern ausgetheilt werde [1]). Derselbe Tertullian nimmt aber ebenso bestimmt das Priesterthum und das davon abhängige Recht, das Abendmahl zu verwalten, als Attribut jedes Laien in Anspruch. Daher meint er, wo der Klerus nicht zugegen sei, könne der Laie ohne Anstand die Sakramente verwalten, denn wo drei zusammen sind, wenn auch Laien, da ist die Kirche, und der Unterschied der Stände in der Kirche ist nur kirchliche und nicht göttliche Ordnung [2]). Wenn nun auch dieser Grundsatz in einer montanistischen Schrift ausgesprochen ist, so bürgt doch die Uebereinstimmung der besprochenen Stelle über die Taufe mit der eben erwähnten dafür, daß der Grundsatz nicht specifisch montanistisch ist. Dasselbe geht ferner aus einer Erwähnung Tertullian's hervor, daß auch seine katholischen Gegner gelegentlich gegen den Klerus ihr allgemeines Priesterthum geltend machten [3]). Daß der Klerus von Anfang an kein ausschließliches

1) Iustin. Apol. I, 65. Tert. de cor. mil. 3, de exhortatione cast. 11.

2) De exhort. cast. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Cf. de monogamia 7. Die Behauptung Döllinger's, daß offerre in jener Stelle nur die Austheilung der in der Kirche geweihten, und zu Hause aufbewahrten Eucharistie bedeute, (Gesch. der christl. K. I, 1, S. 320) ist völlig aus der Luft gegriffen.

3) De monog. 12: Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes.

Recht an die Verwaltung des Abendmahles hatte, geht endlich aus einer solchen Stelle des interpolirten ignatianischen Briefes an die Epheser [1]) hervor, in welcher gerade jenes Recht in Anspruch genommen wird. Um die Herrschaft des Klerus gegen die Selbständigkeit schismatischer Kreise zu rechtfertigen, heißt es in dieser Stelle: *Ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.* Da das *θυσιαστήριον*, der Altar oder Abendmahlstisch unter der Obhut des Bischofs gedacht wird [2]), so soll der Ausdruck *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* die Unterordnung unter den Bischof bedeuten. Zum Beweise des Satzes also, daß nur das vom Bischofe verwaltete Abendmahl gültig und wirksam sei, wird folgendes hinzugesetzt: *Εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προςευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.* Die ganze Kraft dieses Schlusses a minori ad maius beruht nun aber darauf, daß die Rechtmäßigkeit und Wirksamkeit auch der nicht vom Bischofe, sondern nur von Einem oder Zweien vollzogenen Eucharistie anerkannt wird. Der Anspruch der Eucharistie des Bischofs auf größere Wirksamkeit hebt diejenige der Laieneucharistie nicht auf, sondern beruht auf einer in diesem Falle ganz unlogischen Anwendung des quantitativen Verhältnisses. Wenn also die Verwaltung der Eucharistie durch den Bischof nur auf diesem Wege verfochten wird, so ist ebenso klar, daß dies Privilegium nicht von Anfang an bestanden hat, wie daß Laien ursprünglich die Eucharistie selbständig vollziehen konnten.

Ebenso wenig hatte der Klerus oder der Bischof ursprünglich das Privilegium der Sündenvergebung, welches nach der gewöhnlichen katholischen Ansicht von den Aposteln, denen es Christus übertragen hatte (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23), auf die Bischöfe übergegangen sein soll. Aus der allgemein geltenden Ansicht, daß durch die Taufe die früher begangenen Sünden getilgt würden, folgte nothwendig die Verpflichtung für die Christen,

---

1) Pseudo-Ign. ad Ephes. 5.

2) Pseudo-Ign. ad Trallenses 7: *Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν· τοῦτ᾽ ἔστιν, ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Ad Philadelph. 4: *Ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.*

sich aller Sünden zu enthalten. Allein die Wirklichkeit entsprach gar nicht dem im ersten johanneischen Brief 5, 18 ausgedrückten Grundsatze: *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει· ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ;* und zwar um so weniger, da das Christenthum die sündigen Neigungen ebenso, wie die Thatsünden ansah. Entweder mußte also die christliche Gemeinde alsbald sich völlig auflösen, wenn schon eine sündige Neigung die Wirksamkeit der Taufe und den christlichen Charakter aufhob, oder es mußte zur Erhaltung der christlichen Gemeinschaft der alte Unterschied zwischen sündigen Neigungen und Thaten sich wieder herstellen. In diesem Punkte zeigt sich deutlich der Widerspruch, welcher der katholischen Auffassung des Christenthumes als neuen Gesetzes anhaftet. Tertullian erkennt als charakteristischen Unterschied des neuen Gesetzes vom alten an, daß jenes nicht nur die That, sondern auch ganz gleichmäßig die Gesinnung angeht, so daß also die sündigen Neigungen ebenso strafbar seien, als die Thatsünden [1]), aber daneben erklärt er nur eine Reihe von Thatsünden für irremissibilia, die Sünden des Affektes und der Neigung dagegen für remissibilia [2]). Indem nämlich vom katholischen Standpunkt aus das Christenthum als neues Gesetz dem alten zwar entgegengesetzt, aber in Hinsicht auf das innere religiöse Verhältniß zu Gott auf denselben Standpunkt gestellt wird, so muß innerhalb des Chri-

---

1) De patientia 6, de orat. 10, de cultu fem. II, 2, de poenitentia 3, de pudic. 6, de fuga 5.

2) De pud. 2: Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia, quae nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili. 19: Sunt quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes sumus obiecti Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut temere iurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri? in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut *si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.* Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. Horum ultra exorator non erit Christus.

stenthums mit den Consequenzen des alten Gesetzes capitulirt werden. Das alte Gesetz kennt keinen Unterschied zwischen Todsünden und erlaßbaren Sünden, sondern bedroht jede Uebertretung mit dem Tode. Ebensowenig kennt Christus jenen Unterschied, er verheißt aber jeder Uebertretung Vergebung. Indem nun dem katholischen Standpunkt das Christenthum als Gesetz gilt, ist er nothwendig geneigt, allen Sünden, auch denen der Neigung den Tod zu drohen, da aber das neue Gesetz von Christus ist, der die Sünden vergiebt, so werden die Ansprüche getheilt und der Unterschied zwischen erlaßbaren und Todsünden festgestellt. Diesen Unterschied finden wir zuerst im ersten johanneischen Brief [1]), der in dieser Beziehung sich am meisten unter den neutestamentlichen Schriften dem katholischen Standpunkt nähert. Ebenso, wie in dieser Stelle die Möglichkeit der Vergebung für Todsünden vollkommen geläugnet ist, wird auch in einem der älteren Abschnitte der clementinischen Recognitionen der Begriff der Todsünde streng festgehalten [2]). Die in dieser Stelle, wie bei Tertullian [3]) aufgeführten Todsünden reduciren sich auf Mord, Götzendienst, Gotteslästerung, Ehebruch, Unzucht, Betrug, falsches Zeugniß, welchen also Vergebung versagt war, so daß Niemand in die Gemeinde wieder aufgenommen wurde, der eine derselben begangen hatte. Dagegen

---

1) Cap. 5, 16: *Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὑτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ.* Cf. Test. XII. Patr. Test. Isaschar 7.

2) Recogn. IV, 53: Gratiam baptismi qui fuerit consecutus tanquam vestimentum mundum, cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis, observare debet, ne peccato aliqua ex parte maculetur et ob hoc tanquam indignus et reprobus abiiciatur. 36: Causae autem, quibus maculetur istud indumentum, hae sunt, si quis recedat a patre et conditore omnium deo, aiium recipiens doctorem praeter Christum, — et si quis de substantia divinitatis, quae cuncta praecellit, aliter, quam dignum est, sentiat, haec sunt, quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt ista sunt, homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est.

3) De pud. 19 (s. oben), adv. Marc. IV, 9. Die einzige Abweichung ist, daß in der letzteren Stelle anstatt negatio, falsum testimonium steht. Negatio ist nach de monog. 15, de pud. 22 Verläugnung des Christennamens.

kamen die leichteren Sünden des Affektes gar nicht zur Cognition der Gemeinde, sondern wurden durch die Fürbitte eines andern Gemeindegliedes, wie es der johanneische und der Brief des Jacobus [1]) anordnet, oder durch das Gebet des Sünders selbst, nach dem Zeugniß des römischen Clemens, erledigt [2]).

Jedoch auch in Beziehung auf die Todsünden trat noch während der ersten Epoche ein Nachlaß der Strenge ein, indem sich die Regel bildete, daß, wer nach der Taufe eine Todsünde beginge, einmal, aber nicht wieder, nach vorhergegangener Reue und Bekenntniß, Vergebung und Wiederaufnahme finden könnte. Dies ist, im Verhältniß zu der mit der Taufe verbundenen Buße und Sündenvergebung, die sogenannte zweite Buße. Die Gestattung derselben wird am umfassendsten von Tertullian bezeugt: „Da die Getauften aus der Gewalt des Teufels befreit sind, itaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire (Unzucht, Ehebruch), aut animum illecebris secularibus irretire (Betrug, falsches Zeugniß?), aut fidem terrenae potestatis formidine evertere (Götzendienst, Gotteslästerung), aut a via certa perversis traditionibus detorquere (Ketzerei), non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus satisfaciat, sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra“ [3]). Bei der Voraussetzung, daß die Getauften eine Gemeinde von Heiligen seien, die zu Todsünden gar nicht mehr fähig seien, ist die Anordnung einer zweiten Buße nur eine Concession, und

---

1) Cap. 5, 16: *Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.*

2) Clem. Rom. ad Corinth. 2: *Ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεὸν, ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεως γενέσθαι, εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε.* Vgl. Ep. Polycarpi ad Philipp. 6: *Εἰ δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι.* Tertullian, der Montanist, überläßt die leichteren Sünden der Vergebung durch den Bischof. (De pud. 18.)

3) De poenit. 7. Man bemerke, daß das homicidium unter die Bezeichnungen der Todsünden sich nicht gut einreihen läßt.

Tertullian thut auch Alles, um diesen Umstand einzuschärfen, da durch öftere Gestattung der Buße für Todsünden die ursprüngliche Anschauung von der Gemeinde von Grund aus verändert worden wäre. Vor Tertullian wird die Gestattung einer zweiten Buße erwähnt im Hirten des Hermas, der mit specieller Anwendung auf den Ehebruch erklärt: Servis dei poenitentia una est [1]), und von Clemens dem Alexandriner, welcher sich auf jene Stelle des Hermas bezieht [2]). Nach Tertullian erwähnt sie Origenes einmal [3]). Ein einzelnes Beispiel dieser Einrichtung glaube ich aus dem Briefe des Polykarp an die Philipper nachweisen zu können. Der Schreiber erklärt die Habsucht, d. h. wahrscheinlich betrügerische Verwaltung der Gemeindekasse, welche sich der Presbyter Valens hatte zu Schulden kommen lassen, für ein ebenso schweres Verbrechen, wie der Götzendienst, ermahnt aber die Gemeinde, den aus seinem Amte, wie aus der Gemeinde ausgestoßenen Mann, nach geleisteter Buße, wieder aufzunehmen [4]). Zwar ist hiebei nicht ausdrücklich bemerkt, daß nur die einmalige Aufnahme eines Gefallenen stattfinden dürfe, aber ebensowenig ist dieselbe als eine unbeschränkt zu wiederholende dargestellt, vielmehr nach einem sogleich anzuführenden Merkmal gehört die ganze Sachlage in den Kreis von Einrichtungen, der uns gegenwärtig beschäftigt.

Wenn also in dieser Beschränkung auf den Fall der zweiten Buße die Sündenvergebung als öffentliche Angelegenheit in der

---

1) Lib. II, Mand. IV, 1.

2) Stromata II, 13, 56.

3) Hom. 15 in Levit. §. 2. p. 262, Vol. II. Dagegen ist Comm. in Matth., tom. 13, §. 30 p. 611, Vol. III. von Rothe S. 611 mit Unrecht angeführt.

4) Ep. Polycarpi ad Philipp. 11: Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud vos, quod sic ignoret is locum, qui datus est ei. Moneo itaque vos, ut abstineatis (vos) ab avaritia et sitis casti et veraces. Abstinete vos ab omni malo. Qui autem in his non potest se gubernare, quomodo aliis hoc pronunciat? Si quis non abstinuerit se ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur, et tanquam inter gentes iudicabitur. (Die folgenden Sätze lasse ich als notorische Interpolation aus.) Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc, et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes, vos ipsos aedificatis.

Gemeinde behandelt werden mußte, so entsteht die Frage, ob die Bischöfe das Privilegium ausübten, die Sünden zu vergeben. Dies ist nach den deutlichsten Angaben zu verneinen. In derselben Schrift Tertullian's de poenitentia, welche die Notiz über die Gestattung der zweiten Buße enthält, welche demnach von ihm vor seinem Uebergang zum Montanismus geschrieben ist, in welchem er jede Buße nach der Taufe verwarf, finden sich solche Angaben, welche die ursprüngliche Praxis der Sündenvergebung in der schon katholisch gewordenen Kirche schildern. Unter den Aeußerungen der Demuth und Zerknirschtheit, von welchen das öffentliche Bekenntniß begleitet sein soll, zu dem Zweck, die einmal zugestandene Vergebung einer Todsünde zu erhalten, verlangt Tertullian, der Sünder solle auf der Erde sich fortschleppend den Aeltesten sich nähern, die Kniee der Gottgeliebten umfassen und allen Brüdern das Geschäft der Fürbitte an's Herz legen[1]. Die Fürbitte der Gemeinde soll nämlich nicht etwa blos die von dem Bischof zu ertheilende Sündenvergebung begleiten, sondern ist als der Akt der Sündenvergebung selbst anzusehen; und daß in derselben der Bischof eine specifische Wirkung ausgeübt habe, ist nicht nur direkt dadurch ausgeschlossen, daß die presbyteri et cari dei in dem Worte fratres zusammengefaßt werden, sondern auch indirekt durch den Gebrauch des Wortes presbyteri, unter welchen der sonst von den Presbytern unterschiedene episcopus mitbegriffen wird. Dies wird noch besonders durch das folgende bestätigt. Um die falsche Scham zu bekämpfen, welche dem öffentlichen Bekenntniß ausweichen möchte, sagt er: „Warum fliehst du die Theilnehmer deines Falles, als wenn sie sich darüber freuten. Der Körper kann nicht über eines Gliedes Schaden froh sein; der ganze Körper muß mitleiden, und zur Heilung mitwirken. In einem und dem anderen ist die Kirche, die Kirche aber ist Christus. Daher, wenn du den Brüdern zu Füßen fällst, so ergreifst du Christus, und flehest zu ihm. Ebenso wenn jene über dich weinen, so leidet Christus, und Christus leistet beim Vater

1) De poenit. 9: Presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere.

Fürbitte. Leicht wird immer erlangt, was der Sohn fordert" [1]). Hienach wird also das Recht der Sündenvergebung allein Gott vorbehalten, die Erreichung und Anwendung derselben jedoch abhängig gemacht von der Fürbitte der ganzen Gemeinde, welche als im Namen Christi vollzogen die Gewährleistung ihres Erfolges in sich trägt. In dieser Vorstellung läßt sich gar nicht etwa eine singuläre Ansicht Tertullian's erkennen, wenn man sich nicht, den katholischen Behauptungen von der den Bischöfen ursprünglich eigenen Schlüsselgewalt zu Liebe, über ein historisches Zeugniß von solcher Bedeutung hinwegsetzt. Vielmehr lassen sich für die einzelnen Punkte dieser Darstellung solche Parallelen beibringen, welche nicht zu erklären wären, wenn man nicht Tertullian's Bericht für eine treue Beschreibung der ursprünglichen Praxis hält. Zunächst ist der Fall der von der Fürbitte abhängigen Sündenvergebung ein ganz schlagendes Beispiel des im johanneischen Evangelium mehrfach empfohlenen Gebetes im Namen Christi, welchem unbedingte Erhörung verheißen wird [2]). Ein solches Gebet kann sich nur eben auf geistige Güter beziehen und ist als die religiöse Funktion der Verbindung mit Gott selbst der Genuß der Versöhnung. Diese Versöhnung wird durch die Fürbitte dem Ausgestoßenen angeeignet, indem er selbst in den Bereich der religiösen Funktion und des Genusses der Seligkeit hineingezogen wird. Indem in dieser höchsten Steigerung der religiösen Thätigkeit das blos Menschliche in die göttliche Sphäre erhoben wird, so wird der Erfolg als rein göttliche That empfunden, das heißt: nur Gott oder Christus erscheint als Spender der Sündenvergebung, welche keineswegs an einen Menschen übertragen gedacht wird. Letztere Vorstellung, welche vom Montanismus in seiner Weise angewandt wird [3]), ist keineswegs allein dieser Richtung

1) De poenit. 10: Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere, condoleat universum et ad remedium collaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo, cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi, cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat.

2) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23.

3) Tert. de pudic. 18 fin.: Poenitentia veniam consequi poterit maioribus et irremissibilibus delictis a deo solo.

eigen, sondern ist eine in dem Montanismus nur erhaltene, aber viel ältere Vorstellung. Nicht nur beruhen auf ihr die oben angeführten Stellen aus den Briefen des Johannes, Jacobus, des römischen Clemens und des Polykarp, welche die geringeren Sünden betreffen, sondern auch der alexandrinische Clemens, der Gegner der Montanisten, bei welchem sich eine Fülle von altchristlichen Bezügen erhalten hat, spricht denselben Grundsatz geradezu aus [1]). Und wenn die Vergebung der leichteren Sünden von Gott erbeten werden muß, so daß im Gebet selbst der Erfolg gesichert ist, so ist doch zu schließen, daß bei schweren Sünden kein anderer Grundsatz wird gegolten haben. Nur der Unterschied findet statt, daß, während der, welcher sich einer leichteren Sünde schuldig weiß, der Schuld sich entweder durch eigenes Gebet oder durch die Fürbitte eines Bruders entledigt, die Vergebung einer schweren Sünde, als einer Verletzung der Gemeinde, der Fürbitte der ganzen Gemeinde bedarf. Eben deßwegen richtet Polykarp seine Verwendung wegen der Aufnahme des Presbyter Valens an die ganze Gemeinde zu Philippi, weil nur die Gemeinde als Gesammtheit dazu berechtigt war. Ferner kann sich auch nur hierauf beziehen, was der römische Clemens rühmend von den Corinthern sagt (Cap. 2): *ἐπὶ τοῖς παραπτώμασι τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε, τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ἴδια ἐκρίνετε.* Die Berührung dieser Sätze mit der Schilderung Tertullian's ist zu deutlich, als daß wir bei der Klage über fremde Sünden, und der Theilnahme an fremden Schäden an etwas anderes, als an die Art von Heilung derselben denken sollten, welche nach Tertullian durch die theilnehmende Klage und Fürbitte für die Gefallenen bewirkt wird. Da die *παραπτώματα* im Unterschiede von den „unfreiwilligen Vergehen" des Affektes, deren Erledigung durch das eigene Gebet Clemens in demselben Capitel erwähnt, wie oben bemerkt worden ist, nur die schwereren Sünden, die Todsünden sein können, so müssen wir annehmen, daß die von Tertullian bezeugte Praxis der Vergebung der Todsünden durch die Fürbitte der Gemeinde

---

1) Paedag. I, 8, 67: *Ἡσαΐας λέγει· κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* (53, 6), *διορθωτὴν δηλονότι καὶ κατευθυντῆρα τῶν ἁμαρτιῶν· διὰ τοῦτο μόνος οὗτος οἷόστε ἀφιέναι τὰ πλημμελήματα.*

bis in das erste Jahrhundert zurückreicht. Das ursprüngliche Anrecht der Gemeinde auf diesen Akt wird aber endlich noch sicher gestellt durch die Hinzuziehung derselben zu dem entsprechenden Akt der Excommunication. Paulus sagt in Beziehung auf den Blutschänder zu Corinth: *ἐγὼ μὲν ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν, τὸν οὕτω τοῦτο κατεργασάμενον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός.* (1. Cor. 5, 3. 4). Hiebei ist zweierlei zu bemerken, nämlich, daß Paulus die Excommunication des Mannes nicht aus eigener Auktorität vollzieht, sondern die Uebereinstimmung der Gemeinde voraussetzt, daß also, wenn er glaubt, daran appelliren zu müssen, das Recht zu excommuniciren nur der Gemeinde zustand, — ferner aber, daß die ganze Wirkung dieser Handlung nur auf dem Namen des Herrn beruht, durch dessen Anrufung die Macht desselben mit der Gemeinde identificirt wird. Und diese beiden Punkte treten ja auch in Tertullian's Schilderung der Sündenvergebung hervor.

Aus dieser Praxis ist die Handhabung der Schlüsselgewalt durch die Confessoren und Märtyrer zu erklären, welche von Tertullian bezeugt ist [1], und welche später von Cyprian so hart bekämpft wurde. Wenn nach Tertullian das Mitleiden der Gemeinde in der Fürbitte für den Sünder wegen der darin enthaltenen Abbildung oder Fortsetzung des Leidens und der Fürbitte Christi als das wirksame gedacht wird, so mußte die Intercession der Märtyrer für um so wirksamer gelten, als sie als die eigentlichen Fortsetzer der Leiden Christi angesehen wurden, mit welchem sie deßhalb auch die Kraft der Fürbitte und des Gerichtes gemein hätten [2]. Zu Cyprian's Zeit erscheint die Pra-

---

1) Ad martyres 1: Pacem quidem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis. — Scorpiace 10: Memento, claves coeli hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus foret secum.

2) Cyprianus ep. X, 3 (ed. Goldhorn): Quam libens Christus in ta-

rus der Märtyrer in der Sündenvergebung schon entartet zu sein, da sie durch die bloße Erklärung ihres Willensaktes die Aussöhnung der Gefallenen mit Gott und der Gemeinde bewirkt zu haben glaubten [1]). Allein ein früheres Beispiel beweist, daß auch die von den Confessoren ertheilte Sündenvergebung als eine von Gott durch die Fürbitte erwirkte angesehen wurde. Dies wird in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna angedeutet [2]).

Wenn nun aus dieser Darstellung folgt, daß der Klerus ursprünglich keinen specifischen Vorzug vor den übrigen Gemeindegliedern besessen haben kann, so ist doch dieses Resultat noch sicher zu stellen gegen die Einwendungen, welche aus dem den Klerikern vorbehaltenen Rechte der Handauflegung dagegen erhoben werden können. Mit der Taufe, der Sündenvergebung und der Ordination pflegte auch im ersten und zweiten Jahrhundert der Ritus der Handauflegung verbunden zu sein. Derselbe wird im dritten Jahrhundert allein dem Klerus vorbehalten, und an ihn knüpft sich so deutlich die Anerkennung des specifischen geistlichen Charakters, daß die Frage entsteht, ob nicht, da die Handauflegung der Kleriker eine uralte Sitte ist, daraus auch für die ältesten Zeiten eine unserer bisherigen Darstellung widersprechende Bevorrechtung des Klerus folgt. Um dies zu entscheiden, gehen wir zur näheren Betrachtung des Ritus der Handauflegung über.

Während Justin in seiner Beschreibung des Taufaktes nichts von der damit zu verbindenden Handauflegung erwähnt [3]),

---

libus servis suis et pugnavit et vicit! — Qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis. — Dionysius Alex. ap. Euseb. H. E. VI. 42, 3: *Οἱ θεῖοι μάρτυρες, οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ.* Euseb. V, 1, 10 heißt es von einem Märtyrer *ἐν ᾧ πάσχων ὁ Χριστός.*

1) Universi confessores Cypriano papae (Epp. Cypr. XXIII): Scias, nos universis, de quibus apud te ratio constiterit, quid post commissum egerint, dedisse pacem.

2) Ap. Euseb. H. E. V, 2: Die Märtyrer *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. — Οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.*

3) Apol. I, 61.

folgte gemäß Tertullian's Zeugniß dem Untertauchen eine Salbung, und dieser die Handauflegung von Seiten des Täufers [1]). Dasselbe ist der Fall nach Cyprian, denn wenn er die Untertauchung und die Handauflegung als zwei heilige Akte (sacramentum utrumque) von einander unterscheidet, so ist er keineswegs der Meinung, daß eines ohne das andere bestehen könne, sondern behauptet gegen die Observanz, welche mit Anerkennung der Ketzertaufe die Handauflegung bei der Aufnahme von Ketzern selbständig vollzog, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Riten [2]). Denn in der Taufe wurde nur die negative Seite der Wiedergeburt, die Sündenvergebung, dagegen in der Handauflegung die positive Seite, die Ertheilung des heiligen Geistes angeschaut. Zwar wird eine enge Verbindung des Wassers mit dem göttlichen Geiste von der ersten Epoche der Schöpfung abgeleitet, welche durch die Anrufung Gottes in jedem einzelnen Falle sich herstellen soll, um die Heiligung des Getauften zu bewirken [3]), allein nicht nur wird diese Heiligung blos als Sündenvergebung gedeutet, sondern auch die Vertheilung der negativen und positiven Seite auf die beiden Handlungen ausdrücklich gelehrt. Jenes geschieht im Verfolg der

---

1) De bapt. 7. 8: Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione. — Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. De resurr. carnis 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Cf. Rec. Clem. III, 67: Baptizabitur unusquisque vestrum in aquis perennibus nomine trinae beatitudinis invocato super se, perunctus primo oleo per orationem sanctificato.

2) Ep. LXXII, 1. 2: Eos qui sunt extra ecclesiam tincti, — quando ad ecclesiam venerint, baptizari oportet, eo quod parum est, eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiunt et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur.

3) Tert. de bapt. 4: Iam praenotabatur ad baptismi figuram, dei spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas, intinctos reformaturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo, quod superferebatur, id quod ferebat, sanctitatem mutuabatur. — Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. — Rec. Clem. VI, 9: Est in aquis istis misericordiae vis quaedam, quae ex initio ferebatur super eas et agnoscit eas, qui baptizantur sub appellatione triplicis sacramenti. Cf. VIII, 26.

angeführten Stellen aus den Recognitionen, wo die Wirkung der Taufe, bei welcher von Handauflegung nichts erwähnt wird, auf vim futuri ignis exstinguere, und auf peccata in ignorantia gesta remittere beschränkt, und daran die Aufforderung geknüpft wird: Cum autem regeneratus fueris per aquam, ex operibus bonis ostende in te similitudinem eius, qui te genuit patris (Cap. 10), ohne daß also eine Mittheilung des heiligen Geistes vorausgesetzt wäre. Ebenso ist im Brief des Barnabas, Cap. 11 nur vom βάπτισμα, τὸ εἰςφέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, und bei Justin (Dial. 61) nur von dem τυχεῖν ἀφέσεως ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν in der Taufe die Rede. Tertullian aber sagt ausdrücklich: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. — Angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto [1]. Dagegen heißt es von der Handauflegung: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum [2]. Hiemit stimmt Cyprian's Auffassung vollständig überein: Illi qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem iidem apostoli miserant, baptizati erant. Et idcirco, quia legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Iohanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur [3]. Wenn nun aber die Handauflegung, welche den Geist mittheilt, nach beiden Zeugnissen, mit dem Gebet um denselben verbunden sein soll, so leuchtet ein, daß in dem heiligen Akte das Gebet die Hauptsache sein muß, während man

1) De bapt. 6.
2) Ibidem 8.
3) Ep. LXXIII, 9. (ad Iubaianum).

die Auflegung der Hände nur als Begleitung desselben ansehen, und nur so deuten darf, daß durch dieselbe der Erfolg des Gebetes dem Subjekte angeeignet wird. Daß das Gebet bei der mit der Taufe zu verbindenden Handauflegung als das eigentlich Wirksame angesehen werden muß, geht ferner auf das Deutlichste aus folgender Stelle der apostolischen Constitutionen (VII, 44) hervor: *ἑκάστου ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστιν αὕτη, ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος, ὡς Ἰουδαῖοι. καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς* [1]). Zwar wird sowohl in dieser Stelle, wie in der Aeußerung Cyprian's vorausgesetzt, daß nur der Kleriker dies Gebet mit der Handauflegung vollziehen dürfe. Da jedoch zum Gebete gar kein besonderer Charakter nothwendig ist, so kann auch die das Gebet begleitende Handauflegung, dem ursprünglichen Sinne des Ritus zufolge, nicht ein Privilegium der Kleriker gewesen sein. Sondern wenn nach Tertullian's Zeugnisse Laien taufen durften, so vollzogen sie auch die Handauflegung in gültiger Weise, wenn sie dieselbe mit dem Gebet in Christi Namen verbanden. Wenn nun aber, wie ebenfalls Tertullian will, die Taufe in der Regel von einem Kleriker verrichtet wurde, und dasselbe in Gegenwart der Gemeinde geschah, so ist zwar anzunehmen, daß das Gebet, welches den Mittelpunkt der Handlung bildet, allein von jenem gesprochen wurde, jedoch in dem Sinne, daß die Anwesenden still daran theilnahmen und laut dasselbe mit *ἀμὴν* bekräftigten [2]). Wenn also der Sprecher des Gebetes nur als Repräsentant des Gebetes der Gemeinde fungirte, so kann der

---

1) Vgl. Iustin. Dial. c. Tr. 14.

2) So war es bei der *εὐχαριστία*, dem Gebet, wodurch Brot und Wein zu Organen des Logos wurden. (Iustin. Apol. I, 65). Daß bei der Taufe die Theilnahme der ganzen Gemeinde in dem angegebenen Sinne von Wichtigkeit war, geht aus der Angabe Justin's hervor, daß die Katechumenen vor der Taufe *εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν, νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς* (l. c. 61). Ebenso wie bei dem von Tertullian de poenitentia geschilderten Modus der Sündenvergebung, erscheint in diesem Fall das allgemeine Gebet als das Mittel, einen Einzelnen in den Kreis der göttlichen Gnadenwirkungen hineinzuziehen.

begleitende Akt der Handauflegung ursprünglich nicht als Attribut des priesterlichen Charakters gegolten haben.

Ebenso verhält es sich mit der Handauflegung bei der Wiederaufnahme der Gefallenen. Wenn das allgemeine Gebet als das Mittel angesehen werden muß, die Sündenvergebung von Gott zu erlangen, so kann die damit verbundene Handauflegung durch den Bischof und die Kleriker nur die Aneignung der von der ganzen Gemeinde erwirkten Sündenvergebung dargestellt haben. Wenn die Handauflegung ursprünglich die specifische Machtvollkommenheit des Bischofes zur Sündenvergebung ausgedrückt hätte, so ließe sich die Gebetstheilnahme der Gemeinde, welche auch noch zu der Zeit gefordert wurde, wo schon jene episcopale Gewalt anerkannt war, nicht erklären [1]). Nach den vorhergegangenen Erörterungen ist es aber klar, daß das Gemeindegebet nur darum in untergeordneter Stellung neben der Handauflegung des Bischofs sich erhalten hat, weil ursprünglich im umgekehrten Verhältnisse die Handauflegung des Bischofs das Gemeindegebet begleitete [2]). Sofern nun die Vergebung leichterer Sünden durch das Gebet jedes Gemeindegliedes erwirkt wurde, muß man annehmen, daß die damit verbundene Handauflegung ebenfalls von Laien ertheilt werden konnte. Es liegt zwar kein Beispiel davon vor, jedoch folgt es sowohl aus der Sache selbst, als auch aus der Sitte der prophylaktischen Handauflegung, welche in der Schule des Basilides von jedem *ἀδελφὸς* vollzogen werden konnte [3]). Die Handauflegung zum Schutze vor Sünden wird

1) Const. Apost. II, 41: *Ὦ ἐπίσκοπε, ὥσπερ τὸν ἐθνικὸν λούσας εἰςδέχῃ μετὰ τὴν διδασκαλίαν, οὕτω καὶ τὸν μετανοοῦντα χειροτεθήσας ὡς ἂν μετανοίᾳ κεκαθαρισμένον, πάντων ὑπὲρ αὐτοῦ προςευχομένων ἀποκαταστήσεις αὐτὸν εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ νομὴν, καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούματος ἡ χειροθεσία· καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἡμετέρων* (sc. *τῶν ἀποστόλων*) *ἐδίδοτο πνεῦμα ἅγιον τοῖς πιστεύουσιν.* Cap. 18: *Τὸν προςκλαύσαντα εἰςδέχου, πάσης τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ αὐτοῦ δεομένης, καὶ χειροθετήσας αὐτὸν ἔα λοιπὸν εἶναι ἐν τῷ ποιμνίῳ.*

2) Eusebius VII, 2 bezeichnet die Streitfrage zwischen Stephanus von Rom und seinen Gegnern so: *Εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἱαςδ' ἂν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν· παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων, μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ.*

3) Clem. Alex. Strom. III, 1, 2: Der Basilidianer Isidorus empfiehlt

keinen anderen Bedingungen unterliegen, als die zur Heilung von Sünden angewandte. Dagegen kann die Beweiskraft der angeführten Sitte darum angezweifelt werden, weil die gnostische Verwischung der Unterschiede von Klerus und Laien eben eine Abweichung und nicht ursprünglich Regel sei. Sagt ja doch Tertullian von den Gnostikern: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. — Itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt [1]). Allein diese Schilderung, welche offenbar übertrieben ist, beweist vielmehr nur, daß Tertullian seinen Gegnern das zum Vorwurf macht, was er gelegentlich für seine eigene Parthei in Anspruch nimmt. Wenn die Gnostiker Laien priesterliche Funktionen gestatteten, so thaten sie nur, was Tertullian grundsätzlich anerkannte [2]), und was, wie wir uns überzeugen mußten, den Schlüssel zu der ursprünglichen Stellung des Klerus gab. Die gnostischen Sekten werden nur darin von der übrigen Kirche abgewichen sein, daß sie die ursprünglich anerkannte Gleichheit aller Gemeindeglieder nicht durch die iure humano geltende Trennung zwischen Klerus und Laien aufgehoben haben.

Das Resultat dieser Erörterungen, daß die Handauflegung bei der Taufe und der Wiederaufnahme von Gefallenen in die Gemeinde ursprünglich nicht priesterliches Privilegium, sondern das Symbol der Aneignung des Erfolges vom allgemeinen Gebet an eine einzelne Person war, finden wir einfach ausgesprochen von Augustin: Quid est aliud manuum impositio, quam oratio super hominem [3]). Aus dieser Grundanschauung ist es auch allein zu

---

in seiner Ethik die Ehe, und fährt so fort: *Ἀλλὰ νέος τίς ἐστιν ἢ πένης ἢ κατωφερὴς (ἀσθενὴς) καὶ οὐ θέλει γῆμαι κατὰ τὸν λόγον, οὗτος τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριζέσθω, λεγέτω, ὅτι εἰςελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια, οὐδὲν δύναμαι παθεῖν· ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ* (nämlich, nicht fest zu bleiben) *εἰπάτω· ἀδελφὲ ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω, καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*

1) De praescript. haer. 41.

2) De bapt. 17; de exhort. cast. 7; de monogamia 12; s. oben S. 379, cf. de corona mil. 4: An non putas, omni fideli licere concipere et constituere duntaxat, quod deo congruat, quod disciplinae conducat, quod saluti proficiat.

3) De baptismo contra Donatistas III, 16.

erklären, daß χειροθεσία mit εὐχὴ gleichbedeutend gebraucht wird. So in den liturgischen Vorschriften des achten Buches der apostolischen Constitutionen [1]), aber auch schon bei Clemens von Alexandrien in den Excerpta ex Theod. §. 22: ἐν τῇ χειροθεσίᾳ λέγουσιν ἐπὶ τέλους· εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν.

Es ist noch übrig, von diesem Grundsatz und seiner Ausprägung bei den Handlungen der Taufe und der Wiederaufnahme auf die Handauflegung in der Ordination zu beleuchten. Wenn die älteste christliche Anschauung mit der ordnungsmäßigen Vollziehung jener Riten durch die Kleriker keine Anerkennung specifisch priesterlicher Vollmacht verband, so läßt natürlich auch bei der Ordination die Handauflegung auf keinen specifischen Charakter schließen, weder als Qualität des Verleihenden, noch als Gegenstand der Verleihung an den Ordinanden. Vielmehr wenn noch in einer späteren Epoche, in welcher jener Vorzug des Klerus feststand, ausdrücklich das Gebet um die Verleihung der geistlichen Vollmachten an den Ordinanden neben der Handauflegung hervortritt [2]), so ist hieraus, wie aus der Analogie der vorher betrachteten Riten klar, daß ursprünglich die Anschauung noch viel schärfer hervorgetreten sein muß, daß Gott die geistliche Befähigung ertheile, ferner daß dieselbe in keinem größeren Umfange erbeten wurde, als es das allgemeine Verhältniß zwischen Klerus und Laien erlaubte, und endlich, daß bei der Theilnahme der Gemeinde am Gebet der betende und handauflegende Vorsteher auch nur als Vertreter der ganzen Gemeinde fungirt haben kann. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Handauflegung als Akt der Ordination von Lehrern und Vorstehern christlicher Gemeinden aus der Sitte der Synagoge herübergenommen ist, welcher gemäß die Rechte eines Rabbinen durch die Auflegung der Hände des Lehrers übertragen wurden, daraus folgt aber nicht, daß auch der aristokrati-

1) Cap. 9. 37. 38. 39.

2) Recogn. Clem. III, 66: Petrus, manibus superpositis Zacchaeo, oravit, ut inculpabiliter episcopatus sui servaret officium. In der Parallelstelle der Clem. Homilieen III, 72 ist das Ordinationsgebet des Petrus in dem angegebenen Sinne ausführlich mitgetheilt. Das achte Buch der apostolischen Constitutionen enthält Ordinationsgebete für alle geistlichen Grade, Cap. 5. 16. 18. 20. 21. 22.

sche Charakter jener rabbinischen Sitte als solcher in die christlichen Kreise übergegangen ist. Der Selbständigkeit des Christenthums ist es vielmehr ganz angemessen, daß die nothwendige Verbindung des Gebetes mit jenem Ritus demselben eine religiöse Bedeutung verlieh, ebendadurch aber die aristokratische Spitze desselben zum Dienste der mit Gott im freien unmittelbaren Verkehr stehenden Gemeinde umbog. Unter den spärlichen Stellen des N. T., welche die ordinatorische Handauflegung betreffen, enthalten zwar 1. Tim. 4, 14; 2. Tim 1, 6 keine ausdrückliche Erwähnung des damit verbundenen Gebetes, jedoch ist dies Act. 6, 6; 13, 3 der Fall. Von diesen bietet aber nur Act. 6, 6 das Beispiel einer Ordination zu einem stehenden Gemeindeamt, zu welchem man Act. 14, 23 vergleiche, wo freilich bei der Einsetzung von Aeltesten nur das Gebet, jedoch nicht die Handauflegung erwähnt wird. Die übrigen Stellen sprechen von der Einweihung des Paulus und Barnabas, dann des Timotheus zu vorübergehenden Dienstleistungen in der Mission und Einrichtung von Gemeinden. Wenn also sogar Paulus, der nach der Apostelgeschichte schon als Apostel anerkannt war, noch durch Handauflegung zu einem umfangreicheren Berufe eingeweiht wurde, wenn ebenso späterhin der Genosse des Apostels, Timotheus, durch Handauflegung des Presbyteriums nicht anders eingesetzt wurde, als die Diakonen und Presbytern einzelner Gemeinden, so sehen wir, daß durch jenen Ritus ein ständiges oder vorübergehendes Amt übertragen wurde, nicht aber, daß er als Aufnahme in einen bestimmten abgegränzten Stand galt.

Es wird sich nun aber fragen, durch welche Motive, unter welchen Bedingungen, in welcher Form und zu welcher Zeit der Fortschritt in der Verfassung bewirkt wurde, in welchem sich die Beamten als ein geschlossener Stand den Gemeinden gegenüberstellten. In Bezug auf diese Frage findet große Unsicherheit statt, und ehe wir einen bestimmten Weg zu ihrer Lösung einschlagen, kommt es darauf an, einige andere Versuche, jenen Fortschritt zu motiviren, als verfehlt zurückzuweisen. Der erste Vorschlag ist der, daß sich die Entwickelung der Verfassung an die Uebertragung der Namen Κλῆρος und Ordo auf die Beamten knüpft.

Der ursprüngliche Sinn dieser Namen ist aber streitig, so daß eine genauere Untersuchung derselben nothwendig wird. In Hinsicht auf die Bezeichnung Ordo hat sich als vorherrschende Ansicht, nach dem Vorgang von Salmasius und Boehmer [1]), festgestellt, daß sie aus der römischen Municipalverfassung entlehnt sei, und im Falle dies richtig wäre, würde einleuchten, daß jener Name nicht über den Charakter von Gemeindebeamten hinauswiese [2]). Dagegen hat Augusti die Ableitung aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch vorgezogen, und das Wort auf τάξις ἱερατική zurückgeführt [3]), freilich ohne diesen Ausdruck in dem alttestamentlichen Sprachgebrauch genügend nachzuweisen, und die Möglichkeit seines Ueberganges ins christliche Gebiet zu rechtfertigen. Noch unklarer ist der Sinn des Wortes κλῆρος in seiner ausschließlichen Anwendung auf die christlichen Beamten und jedenfalls, wie es scheint, von beiden Erklärungen des Wortes Ordo gleich abweichend, obgleich sie in der Praxis mit einander abwechseln. Die Deutung, welche Augustin auf die Wahl des Apostels Matthias durch das Loos gründet [4]), ist unzweifelhaft als verunglückt zu betrachten, da jenes Beispiel ganz allein steht, und bei der Wahl von Gemeindebeamten sich nicht wiederholt. Ebensowenig passen die von Hieronymus [5]) vorgeschlagenen Erklärungen. Die erste ist völlig unverständlich, die zweite beruht auf einer Uebertragung, die grammatisch und logisch unmöglich ist. Denn wenn dieselbe sich an Deuteronomium 10, 9; 18, 2 anlehnt, wo es vom Stamm Levi, der keinen besonderen Landbesitz (κλῆρος) bekommen soll, heißt: κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτοῦ, so ist ja nicht umgekehrt Levi selbst wiederum κλῆρος θεοῦ; und ebensowenig kann auf diesem

---

1) Walo Messalinus de episcopis et presbyteris, Lugd. Bat. 1641 p. 382. — Boehmer dissert. iuris ecclesiastici antiqui VII. ed. 2. Hal. 1729, p. 341.

2) Wie Rothe a. a. O. S. 155 bemerkt.

3) Handbuch der christlichen Archäologie 1. Band, S. 167 f.

4) Expositio in Psalmum 67, 19: Et Cleros et Clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum.

5) Ep. 52 ad Nepotianum: Clerici vocantur, vel quia de sorte sunt domini, vel quia ipse dominus sors i. e. pars Clericorum est.

Wege das Prädikat des in der christlichen Kirche den Leviten entsprechenden Standes sich gebildet haben. Um so weniger ist dies möglich, da nach alttestamentlicher Anschauung das ganze Volk Israel und nicht blos ein Stamm desselben als κλῆρος Jehova's galt (Deut. 4, 20; 9, 29), und hievon in der Art auf das christliche Volk Anwendung gemacht wurde, daß κληροῦσθαι, d. h. zum κλῆρος werden, so viel bedeutet, als sich zum Christenthum bekehren [1]). Ob derselbe Sinn in dem Worte κλῆροι (1. Petr. 5, 3) ausgedrückt sein soll, muß vorläufig unentschieden bleiben, da allerdings das parallele Wort ποιμνίον dafür, jedoch die Pluralform dagegen zu sein scheint. Wenn nun aber das Wort κληροῦσθαι ursprünglich keineswegs die Ordination bedeutet, also auch κλῆρος keinen Stand der Gemeinde ausschließlich kann bezeichnet haben, so suchen wir vergeblich einen Weg, auf welchem das Wort in dem erwähnten alttestamentlichen Sinne zu jener Beschränkung gelangt sei. Deßhalb versuchen wir eine von den Deutungen der Kirchenväter unabhängige Erklärung, und glauben um so mehr Recht dazu zu haben, als jenen Männern lexikalische Forschung nicht wird zuzutrauen sein.

Κλῆρος bedeutet Reihe, Rang. Dies läßt sich zunächst durch eine dem technischen Sprachgebrauch gänzlich fernliegende Stelle der sibyllinischen Bücher feststellen, Sibyll. VII, 138: *Ἐν δὲ τρίτῳ κλήρῳ περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ὀγδόατος πρώτης ἄλλος πάλι κόσμος ὁρᾶται.* Hienach ist ferner eine sonst ziemlich schwierige Stelle der Testamente der 12 Patriarchen zu verstehen. Es heißt Test. Levi 8: *Λευὶ, εἰς τρεῖς ἀρχὰς διαιρεθήσεται τὸ σπέρμα σου, εἰς σημεῖον δόξης κυρίου ἐπερχομένου· καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος κλῆρος ἔσται καὶ μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται· ὁ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ, ὁ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινὸν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη* [2]).

---

1) Act. 17, 4; Eph. 1, 11. Ep. ad Diogn. 5: *Κατοικοῦντες πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη.*

2) Zur Erklärung diene folgendes. In dem Dritten ist Jesus nicht zu verkennen, der als Hoherpriester von Levi, als König von Juda abstammt; der Zweite ist offenbar Aaron, dann muß der Erste, welcher von keinem Größeren

Ganz entsprechend wird Hyginus von Irenäus I, 27 als ἔννατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχων bezeichnet, und Clemens Alex. (Strom. V, 1, 10) spricht von ἄγγελοι τὸν ἄνω κλῆρον εἰληχότες, in welchem Satze, eben wegen des Verbalbegriffs, κλῆρος nicht „Loos" bedeuten kann, sondern im Gegensatze zu den nachher erwähnten ἄλλοι ἄγγελοι nur „Reihe" oder „Rang." Ferner heißt es bei Eusebius H. E. IV, 5: τῆς Ἀλεξανδρέων παροικίας τὴν προστασίαν Εὐμενὴς ἕκτῳ κλήρῳ διαδέχεται. In dem angegebenen Sinne wird κλῆρος ganz synonym mit τάξις gesetzt in der Ueberschrift von Constit. Apost. VIII, 46: ὅτι ἕκαστος ἐν ᾧ ἐτάχθη κλήρῳ ὀφείλει ἐμμένειν καὶ φυλάττειν τὴν τάξιν, ἀλλὰ μὴ ἑαυτῷ ἁρπάζειν τὰ μὴ ἐγχειρισθέντα. Es kann hienach nicht auffallen, daß innerhalb des christlichen Amtes κλῆροι unterschieden werden, was die gewöhnlichen Erklärungsversuche völlig unmöglich macht. Es wird nämlich in einem Ordinationsformular, welches in den Constit. Apost. VIII, 5 steht, unter Anderem dem Bischofe die Machtvollkommenheit ertheilt, διδόναι κλήρους, d. h. stufenweise auf einander folgende Aemter, Rangstufen. In diesem Sinn sagt Irenäus adv. haer. III, 3, 3: νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Aber auch der Apostolat wird durch das Wort als Rangstufe bezeichnet in der Apostelgesch. 1, 17. 25: ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης. Diese Formel hängt weder zusammen mit der Loosung, durch welche Matthias eben dazu erhoben wird, noch läßt sie sich auf die alttestamentliche Bedeutung: Antheil (gleich μερίς) zurückführen. Dieselbe würde, wie aus zwei anderen Stellen der Apostelgeschichte erhellt, eine ganz verschiedene Wortverbindung erheischen (Act. 8, 21; 26, 18). Auch noch in anderen Fällen wird κλῆρος auf Rangstufen, die nicht christliche Aemter sind, angewandt, nämlich auf die Klasse der Märtyrer [1]), und in folgender Stelle auf eine

---

übertroffen wird, Moses sein, dessen Prädikat ὁ πιστεύσας freilich unbegreiflich ist, weshalb ich mit Hinblick auf Num. 12, 7 (Hebr. 3, 2) πιστὸς lesen möchte.

1) Ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων. (Ep. Lugd. et Vienn. ap. Eus. V, 1, 4. 20.) Baur Urspr. des Episcopats S. 94 vergleicht dazu folgende Stellen der Ignat. Briefe, ad Rom. 1: Ἐάνπερ

ganze Gemeinde, der als solcher ein hoher Vorrang vor allen übrigen beigelegt werden soll: *ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συῄνεσαν* (Pseudo-Ignat. ad Ephes. 11). Wir müssen hienach annehmen, daß *κλῆρος* zur Bezeichnung der christlichen Gemeindeämter ursprünglich nur mit einer näheren Bestimmung kann gebraucht worden sein, wofür uns die Formel des Irenäus den Maaßstab giebt. Daß die Bezeichnung des Amtes zur Bezeichnung der dasselbe bekleidenden Personen wurde, ist leicht denkbar, und an dem Gebrauch von *τὰ τέλη* und von magistratus anschaulich zu machen; daß aber in diesem Sinne die nähere Bestimmung von *κλῆρος* wegfiel, hängt ohne Zweifel davon ab, daß der Vorzug des stehenden Amtes die Rücksicht auf so zufällige Vorzüge, wie der des Märtyrerthums ist, verdrängte. Das erste Beispiel [1]) dieses absoluten Gebrauchs findet sich in der Schrift des alexandrinischen Clemens, *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* §. 42. Er erzählt, der Apostel Johannes habe von Ephesus aus die Umgegend bereist, *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* In dieser Stelle weist übrigens das Zeitwort *κληροῦν* deutlich auf die von uns als Grundlage nachgewiesene Bedeutung von *κλῆρος* als Reihe zurück. Da für eine Wahl der Gemeindebeamten durch das Loos alle sonstigen Beweise fehlen, und da in dem vorliegenden Satze die Einsetzung einer Mehrzahl von *ἐπίσκοποι* durch den Apostel ohne jene Methode erwähnt wird, so fällt jeder Grund hinweg, daß bei der Wahl einzelner Beamten das Mittel des Loosens angewandt sein sollte, zumal bei dieser Deutung ein Pleonasmus vorausgesetzt würde. Es ist vielmehr zu erklären, daß Johannes an einzelnen

---

ἐπιτύχω, εἰς πέρας τὸν κλῆρόν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν τῷ παθεῖν; ad Trall. 12: *Εἰς τὸ καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου, οὗ περίκειμαι ἐπιτυχεῖν;* ad Philad. 5: *Ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην ἐπιτύχω.* In diesen Stellen scheint mir jedoch das Wort im alttestamentlichen Sinne gleich *κληρονομία* verstanden werden zu müssen, und nicht „Rang" zu bedeuten.

1) Die nächsten Zeugen für den Gebrauch des Wortes sind Tertullian und Cyprian.

Orten mehrere Beamte zugleich eingesetzt, an anderen Orten, wo schon ein Collegium bestand, dem bestehenden Klerus je ein Mitglied eingereiht habe. Von diesem Punkt aus läßt sich nun auch über die Bedeutung von κλῆροι (1. Petr. 5, 3) entscheiden. Damit können nicht die Klassen der Gemeindebeamten gemeint sein, aber auch die Combination mit κλῆρος τοῦ θεοῦ im alttestamentlichen Sinne empfiehlt sich nicht. Denn wenn auch der Parallelismus des Wortes mit τὸ ποιμνίον uns auf die Gemeinde hinweist, so erwartet man, entweder τὰ ποιμνία, oder ὁ κλῆρος und zwar das letztere in der bestimmten Verbindung mit τοῦ θεοῦ zu lesen. Da nun aber οἱ κλῆροι nichts anderes sein können, als τὸ ποιμνίον, so muß man unter jenen die verschiedenen Klassen und Stände verstehen, welche die Gemeinde, die Heerde bilden, um so mehr, da unmittelbar nach der Bestimmung der Pflichten der Vorsteher gegen die κλῆροι oder das ποιμνίον, auf Pflichten der Jüngeren gegen die Aelteren, d. h. eines Standes der Gemeinde gegen den anderen übergegangen wird [1]).

Innerhalb des lateinischen Sprachgebietes ist demnach ordo nur für Uebersetzung von κλῆρος zu halten. Deßhalb fehlt bei Tertullian eine nähere Bestimmung des Wortes nicht, sondern meistens ist ordo ecclesiae oder ecclesiasticus [2]), oder sacerdotalis [3]) gesagt; nur in dem Falle ist das Wort ordo ohne nähere Bezeichnung der plebs entgegengesetzt, wenn dieselbe unmittelbar vorhergegangen war [4]). Darum schon ist die Herleitung des Begriffes aus der römischen Stadtverfassung unwahrscheinlich, noch mehr darum, weil Tertullian von ordines ecclesiastici spricht [5]),

1) Das einzige Beispiel, welches von Suicer im Thesaurus, und aus diesem Werk von de Wette für die zurückgewiesene Bedeutung von κλῆρος als Gemeinde angeführt wird, ist aus der 12ten Homilie des Theophanes Cerameus entlehnt: ἡμεῖς, ὦ κλῆρος ἐμὸς, τὰς αὐτῶν ὁρμὰς ἐκκλίνοντες, φέρε πάλιν τῶν ἱερῶν τοῦ εὐαγγελίου λόγων ἀκούσωμεν. Die Homilieen (von Franc. Scorsus 1644 in Paris edirt) waren mir nicht zugänglich. Ich kann daher nur vermuthen, daß die Homilie nicht an die Gemeinde, sondern an den Klerus gerichtet ist, oder ich muß bestreiten, daß jener einmalige Gebrauch im 12ten Jahrhundert die Stelle im Petrusbriefe erklären dürfe.

2) De monog. 11, de exhort. cast. 7. de idololatria 7.

3) De exh. cast. 7.

4) De exh. cast. 7.

5) De monog. 12.

unter denen der ordo viduarum nicht zu vergessen ist [1]). Diese ordines sind allerdings bei Tertullian der plebs entgegengesetzt, ebenso wie κλῆρος dem λαός, jedoch nur dem conventionellen Sprachgebrauch nach. Denn ebenso, wie im ersten Petrusbriefe die κλῆροι das ποιμνίον ausmachen, kehrt der ursprüngliche lateinische Sprachgebrauch bei Hieronymus wieder, indem er quinque ecclesiae ordines, episcopos, presbyteros, diaconos, fideles, catechumenos aufzählt [2]). Wenn in späterer Zeit der ursprüngliche Sinn von κλῆρος sich auf diese Weise nicht mehr geltend macht, so geschieht es, weil gleichbedeutende Worte τάξις, τάγμα, vorhanden waren, deren Anwendung darum ausschließlich stattfand, weil das Verständniß des technisch gewordenen Wortes κλῆρος verloren gegangen war [3]). Auf dem lateinischen Sprachgebiet, welches keine Auswahl gleichbedeutender Wörter darbot, mußte ordo zur Bezeichnung sowohl der hervortretenden höheren Rangklassen, als auch aller Klassen in der Gemeinde ausreichen. Mit der Unterscheidung zwischen κλῆρος, ordo und λαός, plebs ist jedoch die ursprüngliche religiöse Gleichheit aller Klassen der Gemeinde nicht aufgehoben, wie sich an Tertullian deutlich zeigt. Im Zusammenhange mit der Nachweisung dieses Zustandes an den einzelnen Gemeindefunktionen haben wir Ursache, seinem Ausspruche Glauben zu schenken: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus [4]).

Der andere Vorschlag ist, daß der Fortschritt in der Verfassung sich auf die Uebertragung des Priesternamens auf die christlichen Beamten gründet. Neander leitet sogar den im zweiten Jahrhundert vorgehenden Rückschlag des

---

1) Ad uxorem I, 7; cf. Recogn. Clem. VI, 15. Wie mag der entsprechende griechische Ausdruck des Originals gelautet haben? In der Parallelstelle der Clem. Hom. XI, 36 steht τὰ χηρικά.

2) In Iesaiam XIX, p. 64.

3) Euseb. demonstr. evang. VII, 2 zählt τρία καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν τάγματα, Vorsteher, Gläubige, Katechumenen. Vgl. in demselben Sinne Clem. Rom. ad Cor. 41: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ.

4) De exhort. cast. 7.

Christenthums auf den Standpunkt des alten Testaments, das heißt die Feststellung des katholischen Christenthums, von der Anerkennung des Priesterthumes, der nothwendigen äußerlichen Vermittelung zwischen Menschen und Gott durch die Kleriker ab [1]). Die Aufnahme dieses Elementes in judaistischen Kreisen würde sich nach Neander's Ansicht leicht erklären, dafür aber, daß paulinische Kreise dieser Anschauung zugänglich waren, postulirt er zwar eine innere Entwickelung, welche sich dem jüdischen Standpunkte wieder annäherte, versucht jedoch nicht, eine solche im Einzelnen nachzuweisen [2]). Wir bedurften, um den Rückschlag des Christenthumes auf den alttestamentlichen Standpunkt zu begreifen, keineswegs jener Vermittelung durch die Priesteridee, müssen aber auch bezweifeln, daß ihre Anwendung auf den christlichen Klerus den Anstoß zur Vernichtung der ursprünglichen religiösen Freiheit und Gleichheit in der Gemeinde gegeben hat, denn gerade Tertullian, der älteste Zeuge für das Feststehen jener Bezeichnung des christlichen Klerus [3]), gewährte uns die schlagendsten Anschauungen von der Autonomie der Gemeinde in rein religiösen Akten. Daß ferner gerade in der judaistischen Richtung innerhalb des zweiten Jahrhunderts diese Anschauung heimisch gewesen sei, läßt sich nicht nachweisen. Denn die Testamente der zwölf Patriarchen, auf welche Neander sich beruft, sind weder judenchristlich gesinnt [4]), noch verstehen sie unter der *ἱερατεία νέα* (Test. Levi 8), welche Christus machen wird *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, etwas anderes, als das Hohepriesterthum Jesu selbst. Weil in Jesus Königthum und Priesterthum geeinigt sein sollen, wird auf seine Abstammung von Juda und Levi ein so starkes Gewicht gelegt (Symeon 7; Levi 2; Juda 21). Jedoch wird nicht nur Nichts von der Uebertragung seines Priesterthums auf andere Personen angedeutet, sondern, wenn es heißt, daß alle Sünden durch sein Priesterthum getilgt werden sollen, und daß er in Ewigkeit

---

1) Allg. Geschichte der christl. Rel. und Kirche I, S. 332 (2te Ausg.).
2) S. oben S. 6.
3) Zum Beispiel de bapt. 17, de exhort. cast. 11.
4) S. oben S. 322 ff.

keine Nachfolge finden werde [1]), so ist, meiner Ansicht nach, dadurch jede Uebertragung des Priesterstandes an den christlichen Klerus ausgeschlossen. Außerdem dient auch die obige Stelle schon darum nicht der Vermuthung Neander's, als ihr gemäß das neue Priesterthum nicht nach dem Muster der Juden, sondern *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν* eingerichtet werden soll. Freilich möchte aber die Phrase *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν* nichts anderes bedeuten sollen, als der Zusatz *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Auch die clementinischen Schriften, so hoch sie sonst den Klerus stellen, wenden die Priesterprädikate auf denselben nicht an. Die Recognitionen bezeichnen nur Christus selbst als Priester und Opfer ganz im Sinne des Hebräerbriefes [2]).

Wenn wir also auf einem anderen Wege den Sinn und Ursprung jener Bezeichnung müssen zu erforschen suchen, so fragt es sich, was denn als Opfer angesehen wurde, wenn die Kleriker als Priester galten. Der übereinstimmenden Lehre der alten Kirche gemäß, welche sich sogar bis auf Gregor den Großen fortsetzt, gilt das Gebet und die geregelte Wohlthätigkeit in der Gemeinde als das christliche Opfer [3]). Diese Idee wird auch schon im neuen Testamente von Paulus, und in Schriften der paulinischen Richtung vertreten, am deutlichsten im Briefe an die Hebräer, Cap. 13, 15. 16: *δι' αὐτοῦ (Ἰησοῦ) οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.*

---

1) Test. Levi 18: *Οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς ἕως αἰῶνος, καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία.* Nitzsch, de testamentis XII Patr. p. 19 deutet die oben S. 398 besprochene Stelle aus Test. Levi 8 auf die 3 Klassen der christlichen Kleriker als Priester. Ich halte diese Deutung aber nicht für möglich.

2) I, 48: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est. 51: Hunc ergo deus destinavit in fine mundi, quia impossibile erat mortalium mala purgari per alium.

3) Diese Vorstellung ist von Höfling in einer Reihe von Programmen bei den Lehrern der uns beschäftigenden Periode nachgewiesen worden, bei Justin (1839), bei Origenes (1840. 1841), bei den apostolischen Vätern (1841), bei Clemens von Alexandrien (1842), bei Tertullian (1843). — Uebereinstimmend äußert sich auch der Valentinianer Ptolemäus, im Briefe an die Flora §. 3. (Epiphan. Haer. 33.)

Paulus selbst betrachtet die ihm geleisteten Unterstützungen der philippischen Gemeinde als Gott wohlgefällige Opfer (Phil. 4, 18), Jacobus empfiehlt in derselben Rücksicht die Unterstützung der Wittwen und Waisen (1, 27), und im ersten Petrusbriefe (2, 5) wird der priesterliche Charakter der Christenheit auf die Darbringung der Gebete als geistlicher Opfer begründet. Der Ursprung dieser Anschauung ist im alten Testamente zu suchen, und speciell bei Hosea (14, 3), der das Gebet als Opfer der Lippen bezeichnet. Es ist aber nicht erst Paulus und seine Schule, welche diese Aeußerung zum Cultusprincip erhoben hat, sondern dies ist schon im Judenthum der Fall gewesen. Für die von Jerusalem entfernten Juden galt das regelmäßige Gebet schon vor der Zerstörung des Tempels als Surrogat des Tempelcultus, und seit der Vernichtung desselben tritt das Gebet als Aequivalent und als Fortsetzung des Opferwesens im Talmud auf [1]. Auch Justin ist mit dieser Auffassung bekannt [2], und während es ihm deshalb schwer wird, die Grenze zwischen Juden und Christen auf diesem Punkte festzustellen, fällt nichts mehr auf, als daß die judenchristliche Richtung der Clementinen keine Spur von dieser Anschauung darbietet, sondern die Taufe als Ersatz der jüdischen Opfer darstellt. Die Gleichstellung der Almosen mit dem Gebete im christlichen Begriffe des Opfers ist übrigens keine unbedingte, sondern hängt davon ab, daß dieselben durch Gebet Gott geweiht wurden, ehe sie zum Vortheil der Dürftigen verwendet wurden. Auf dem Grunde dieser Anschauung stellt denn auch Justin das Abendmahl, welches aus den in der Gemeinde dargebrachten Gaben entnommen wurde, vermittelst des begleitenden Dankgebetes als Dankopfer gegen Gott

---

1) Vgl. Friedmann und Grätz, die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in den theol. Jahrbüchern, 1848, S. 356.

2) Dial. 117 sagt er gegen Tryphon: *Μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε, ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.* Auf diese Weise fanden sich die Juden mit den gegen das Opferwesen gerichteten Aussprüchen der Propheten ab, daß sie sie auf die Lage der Juden in der Zerstreuung deuteten.

bar[1]). Hierauf beruht ferner mit Wahrscheinlichkeit die mehrfach vorkommende Bezeichnung der Wittwe als *θυσιαστήριον*[2]), in dem Sinne, daß die Gaben der Gemeindeglieder in dem Kreise der Wittwen niedergelegt wurden, zu deren Unterstützung sie hauptsächlich verwendet wurden, und die demnach als Repräsentanten der Empfänger galten. Endlich folgt aus der Anschauung des Gebetsopfers direkt die Bezeichnung der gesammten Gemeinde, welche es darbringt, als einer Priesterschaft. Diese Combination, welche auch in der oben angeführten Stelle des ersten Petrusbriefes vorliegt, ist von Justin und Tertullian ausdrücklich ausgesprochen[3]).

Wenn nun doch Tertullian selbst daneben den Priestertitel für gewöhnlich auf die Kleriker anwendet, so kann er damit keinen specifischen Vorrang derselben vor der Gemeinde bezeichnen wollen. Wenn man etwa daran dächte, daß er denselben auf die dem Klerus allein vorbehaltene Verwaltung des Abendmahles gründete, so spricht dagegen erstens, daß das Abendmahl überhaupt nur wegen seines Verhältnisses zu dem Opfer des Gebetes und der Almosen als Opfer dargestellt wurde, dann aber, daß er das Recht der Verwaltung desselben grundsätzlich auch auf die Laien ausdehnt[4]). Also kann die Benennung der Kleriker als Priester überhaupt auf keiner anderen Vorstellung vom Opfer beruhen, als auf welche das Priesterthum der ganzen Gemeinde gegründet wurde,

---

1) Apol. I, 67.

2) Zuerst bei Polykarp ad Philipp. 7, dann bei Tertullian (ad uxorem I, 7: apostolus digamos non sinit praesidere, et viduam allegi in ordinem, nisi univiram, non concedit; aram enim dei mundam proponi oportet. Ebendaselbst ist vom sacerdotium viduitatis die Rede), Pseudoignatius ad Tarsenses 9, apostol. Const. II, 26; III, 6. 14. In der vorletzten Stelle wird der Ausdruck dadurch motivirt, daß die Wittwe in ihrem Hause bleiben, und nicht nach Almosen in die Häuser der Gemeindeglieder gehen solle, *οὐδὲ γάρ ποτε τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ περιτρέχει, ἀλλ' ἐν ἑνὶ τόπῳ ἵδρυται.*

3) Dial. 116: *Ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ . . . . . ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες. Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Tert. de oratione 23: Oratio est hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit. — Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem dei propriam et acceptabilem.

4) S. oben S. 379.

und es stellt sich auch hier wieder heraus, daß die schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts üblich gewordene Beschränkung des Titels auf die Beamten ihnen nur als Repräsentanten der Gemeinde galt. Dies wird nun auch wirklich bestätigt durch die Darstellung der apostolischen Constitutionen, welche, wenn sie auch den Klerus in einer weit vorgerückten Entwickelungsstufe darstellen, doch schätzbare Spuren älterer Zustände und Anschauungen über dessen Würde enthalten. Von den Capiteln des zweiten Buches, welche sich über die Stellung des Bischofs verbreiten, enthält das erste (II, 25) folgendes: *Ὑμεῖς οὖν σήμερον ὦ ἐπίσκοποί ἐστε τῷ λαῷ ὑμῶν ἱερεῖς, λευῖται, οἱ λειτουργοῦντες τῇ ἱερᾷ σκηνῇ, τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, καί παρεστῶτες τῷ θυσιαστηρίῳ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, καί προςάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἱερέως.* Hierin ist klar ausgesprochen, daß der vom Bischof verwaltete Gebetsopferdienst das Motiv seiner Bezeichnung als Priester war [1]). Aber auch das andere Motiv, die gottesdienstliche Verwaltung der Gaben wird direkt mit dem hohenpriesterlichen Charakter des Bischofs in Verbindung gesetzt. Es heißt Cap. 27: *Προςήκει οὖν καὶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, τὰς θυσίας ὑμῶν ἤτοι προςφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προςφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ, ἢ δι' ἑαυτῶν ἢ διὰ τῶν διακόνων, οὐ μὴν δὲ, ἀλλὰ καὶ*

---

1) In demselben Sinne erwähnen die Test. der 12 Patriarchen einer priesterlichen Thätigkeit der Engel, Test. Levi 3: *Οἱ ἄγγελοι τοῦ προςώπου κυρίου, οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. Προςφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας, λογικὴν* (Rom. 12, 1) *καὶ ἀναίμακτον προςφοράν.* In einem höheren Himmel sind *θρόνοι, ἐξουσίαι, ἐν ᾧ ἀεὶ ὕμνοι τῷ θεῷ προςφέρονται.* Die erstere Stelle widerlegt wiederum die Ansicht, als ob die Testamente von einem Priesterthum der Kleriker wüßten. — Parallel ist ferner die Angabe des Epiphanius haer. 29, 4; 78, 14, daß Jacobus der Gerechte das *πέταλον* getragen habe, und die Beschreibung, welche Hegesipp bei Euseb. II, 23 von Jacobus giebt: *Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰςιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. καὶ μόνος εἰςήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν· ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προςκυνοῦντα τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.* Wir dürfen uns durch die Merkmale des jüdischen Priesterthums nicht darüber täuschen lassen, daß Jacobus doch nur die Funktion eines christlichen Priesters ausübt. Mehr hat es auch nicht zu bedeuten, wenn Polykrates (bei Euseb. V, 24) vom Apostel Johannes sagt: *ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς.*

τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας καὶ τὰ ἑκούσια αὐτῷ προσάγετε, αὐτὸς γὰρ γινώσκει τοὺς θλιβομένους καὶ ἑκάστῳ δίδωσι πρὸς τὸ ἁρμόζον. Ferner Cap. 34: διὸ τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, τοὺς καρποὺς ὑμῶν καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ὑμῶν εἰς εὐλογίαν ὑμῶν προσφέροντες αὐτῷ, τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν καὶ τὰς δεκάτας ὑμῶν καὶ τὰ ἀφαιρέματα ὑμῶν καὶ τὰ δῶρα ὑμῶν διδόντες αὐτῷ ὡς ἱερεῖ θεοῦ. — καὶ ἔσται σοι ἡ προσφορά σου δεκτὴ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ τῷ θεῷ σου. καὶ εὐλογήσει κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου καὶ πληθυνεῖ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου, ἐπείπερ εὐλογία εἰς κεφαλὴν τοῦ μεταδιδόντος. Ferner Cap. 35: Χρὴ δὲ ὑμᾶς γινώσκειν, ὅτι εἰ καὶ ἐῤῥύσατο ὑμᾶς κύριος τῆς δουλείας τῶν ἐπεισάκτων δεσμῶν, μηκέτι ἐάσας ὑμᾶς θύειν ἄλογα ζῶα περὶ ἁμαρτιῶν, οὐ δήπου καὶ τῶν εἰςφορῶν ὑμᾶς ἐλευθέρωσεν, ὧν ὀφείλετε τοῖς ἱερεῦσιν, καὶ τῶν εἰς τοὺς δεομένους εὐποιϊῶν. — Σὲ μὲν γὰρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον, ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. In diesen Stellen tritt auf das deutlichste hervor, daß die nach dem mosaischen Zehntengesetz geregelten Gaben der Gemeinde zum Unterhalt des Klerus und der Armen, dem Bischofe nicht blos als dem Verwalter des Gemeindegutes, sondern ihm als Priester dargebracht wurden, sofern er sie durch Gebet und Segen Gott darbrachte, und der Gebetssegen auf den Geber überging.

Wenn nun also zwar die spätere Zeit die göttliche Machtvollkommenheit des Klerus in dem priesterlichen Charakter desselben zusammenfaßte, und schon die apostolischen Constitutionen in diesem Sinne sich aussprechen, so ist doch weder Tertullian ein Zeuge für einen so hohen Begriff des Priesterthumes [1]), noch folgt derselbe aus dem Zusammenhange, in welchem die Anwendung des Namens auf den christlichen Klerus steht. Am allerwenigsten ist, wie die angeführte Aeußerung Tertullian's beweist, die Art

---

1) Zur Vertheidigung der Schlüsselgewalt der ekstatischen Propheten gegen den Anspruch der Bischöfe darauf sagt er de pudic. 21 fin.: Domini enim, non *famuli* est ius et arbitrium (delicta donandi); dei ipsius, non *sacerdotis*.

von Mittlerschaft mit jenem Begriff verbunden, welche durch die Ausübung der Schlüsselgewalt später von den Bischöfen in Besitz genommen wurde. Der Katholiker Tertullian, welchem die Bezeichnung des Klerus als Priesterschaft etwas Geläufiges ist, bezeugt, wie wir gesehen haben, die Ausübung der Schlüsselgewalt durch die ganze Gemeinde, kann also nicht etwa erst als Montanist dazu gekommen sein, die Verbindung von Priesterthum und Schlüsselgewalt zu läugnen. So viel ist demnach ins Klare gestellt, daß die Entwickelung der geistlichen Gewalt des Klerus über die Gemeinde sich ursprünglich nicht in der Uebertragung des Priesterbegriffs auf denselben ausgesprochen hat, die Annahme also, daß jene Bezeichnung noch im ersten Stadium der Verfassungsentwickelung ihren Ursprung genommen habe, in welchem das Gleichgewicht von Klerus und Gemeinde bestand, wird durch jene Rücksicht nicht verhindert, wenn auch der positive Beweis dafür nicht gegeben werden kann.

III. Bischof und Presbyter.

Um die Entwickelung der Gemeindeverfassung zur Kirche zu verstehen, ist es nöthig, das Verhältniß des Bischofs und Presbyters innerhalb der Gemeinde zu untersuchen, während die Aemter des Diakonus und der Diakonissin nichts unserem Zwecke Entsprechendes darbieten.

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß innerhalb des neuen Testamentes ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος gleichbedeutend sind, und daß in der ersten Zeit demnach mehrere ἐπίσκοποι Einer Gemeinde angehört haben (Act. 20, 17. 28; Phil. 1, 1; Tit. 1, 5. 7; 1. Tim. 3, 1—8; 1. Petr. 5, 2. 3). Daß dieses Verhältniß innerhalb der apostolischen Zeit keine Aenderung wird erfahren haben, bestätigt die schon nach einer anderen Seite hin besprochene Notiz des Clemens von Alexandrien über die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien. Wenn es heißt [1]), Johannes habe die Umgegend von Ephesus besucht, ὅπου

1) Quis div. salv. cap. 42.

μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων, so kann in dem ersten Gliede nur die Einsetzung einer Mehrzahl von *ἐπίσκοποι* in je einem Orte gemeint sein. Denn im Unterschiede davon wird nachher die Einsetzung je eines Gemeindebeamten zur Ergänzung schon bestehender Collegien erwähnt.

Nach Feststellung dieses ursprünglichen Zustandes ist nun erstens nachzuweisen, wie weit die Anschauung der Einerleiheit beider Aemter hinabgereicht hat, ferner dem Ursprung des im neuen Testament vorliegenden Zustandes nachzugehen, und endlich die Trennung beider Aemter und die Motive derselben darzustellen.

In demselben Sinne, in welchem Paulus *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* in der Gemeinde zu Philippi voraussetzt, bestätigt der römische Clemens die von den Aposteln überall vollzogene Einsetzung dieser beiden Klassen von Beamten in der Mehrzahl [1]. Hienach ist zu vermuthen, daß er selbst noch in der Anschauung dieser ursprünglichen Mehrheit von *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* in Einer Gemeinde gelebt habe. Denn wenn von den Aposteln bis auf Clemens hin schon die Veränderung eingetreten wäre, daß in jeder Gemeinde über den Presbytern Ein Bischof sich erhob, so würde es sehr auffallend sein, wenn sich noch das Bewußtsein von einem ursprünglich anderen Zustande vorfände. Allein abgesehen von solchen Vermuthungen und Voraussetzungen, ist die Einerleiheit beider Bezeichnungen wenigstens für die corinthische Gemeinde in der Zeit des Clemens durch folgende Sätze gesichert: *ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον*

1) Ep. ad Cor. 42: *Κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες οἱ ἀπόστολοι καθίσιανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν — εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς, ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.* Dies ist ein zurechtgemachtes Citat, dessen Ort der Schreiber nicht mit Unrecht als *που* bezeichnet. Jes. 60, 17 heißt es: *Δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.*

καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν, οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου [1]). Gegen die Deutung dieser Stelle wird von Rothe eingewandt, daß ἐπισκοπή in diesem Zusammenhang das Amt der ἐπίσκοποι und διάκονοι zusammen bedeute, daß es deshalb auch als Bezeichnung des Amtes der πρεσβύτεροι gebraucht sei, ohne daß daraus die Identität von Bischof und Presbyter folge, wie ja aus der Anwendung des Wortes auf die Diakonen nicht auf die Einerleiheit ihres Amtes mit dem des Bischofs zu schließen sei [2]). So scharfsinnig diese Deutung ist, so berücksichtigt sie doch zu wenig, daß der Zusammenhang des Briefes mehr durch den praktischen Zweck, als durch streng logische Genauigkeit geleitet ist, daß also der Schreiber, dem es vorlag, die Absetzung von Presbytern zu beurtheilen, stets dieses Amt im Sinne hatte, wenn er auch gelegentlich die Einsetzung der Diakonen berührte. Daß er unter den προειρημένοι immer bestimmt auch an die Diakonen gedacht hat, ist unwahrscheinlich, weil eine Differenz über deren Amt thatsächlich nicht vorlag. Wenn also die allgemeinen Grundsätze, aus denen der dem Clemens vorliegende Fall beurtheilt werden sollte, unwillkührlich durch den speciellen Fall schon bedingt sind, so wird der Schreiber bei der ἐπισκοπή wohl nur an das Amt der Presbyter gedacht haben. Denn von einem davon unterschiedenen Bischofsamte findet sich in dem Brief keine Andeutung, deren Mangel von Rothe ohne genügenden Grund dahin ausgelegt wird, daß der Bischof von Corinth gerade in der Zeit gestorben gewesen, und darum Zwietracht wegen der Presbyter entstanden sei. Man muß vielmehr dabei stehen bleiben, daß die corinthische Gemeinde gegen das Ende des ersten Jahrhunderts von einer Mehrzahl von Presbytern oder Bischöfen geleitet worden ist. Dieselbe Anschauung liegt in folgender Stelle des Hirten des Hermas, Vis. 3, 5: Lapides illi quadrati et albi, convenientes in commis-

1) Ibid. cap. 44.

2) Anf. der chr. K. S. 399 f. Clem. Rom. cap. 44: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν — κατέστησαν τοὺς προειρημένους. Diese sind aber nach Cap. 42 ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι.

suris suis, ii sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia dei et episcopatum gesserunt et docuerunt et ministraverunt sancte electis dei, et semper cum illis convenerunt et in se pacem habuerunt et se invicem audierunt. Rothe legt freilich diese Stelle so aus, daß unter doctores die Presbytern im Unterschiede von den Bischöfen zu verstehen seien, welche wiederum durch ihre Zusammenstellung mit den Aposteln, und die Beziehung des Satzes qui episcopatum gesserunt auf beide, über die doctores erhoben würden [1]. Allein erstens ist die Bezeichnung der Presbyter im Unterschiede von den Bischöfen als doctores keinesweges gebräuchlich, dann aber sind auch die Relativsätze, welche den einzelnen Klassen entsprechen, anders zu verstehen, als Rothe meint. Der Hirte will mit diesen Relativsätzen nur einen Theil des Klerus zum Eintritt in den die Kirche darstellenden Thurmbau berechtigen, da er sonst gegen die Tendenzen des Klerus Vieles einzuwenden hat [2]. Da aber die Apostel ohne Unterschied anerkannt werden, so leuchtet ein, daß der Satz, qui episcopatum gesserunt (sancte), unter keiner Bedingung auf die Apostel zu beziehen ist. Ferner hat man aber ebensowenig Recht, die episcopi und doctores auf Bischöfe und Presbyter zu beziehen, als die Bezeichnung *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* (Eph. 4, 11). Vielmehr ist das Vorsteheramt an beiden Stellen in seine Funktionen der Disciplinaraufsicht und des Lehrgeschäfts zerlegt, im Buche des Hermas offenbar deßhalb, um die Relativsätze anzuknüpfen. Also auch Hermas erkennt in dieser Stelle nur die zwei Aemter der Episcopi und Ministri an, von denen die ersteren dasselbe sein werden, wie die Seniores [3]. Wenn noch ein Zweifel übrig bleiben sollte, so muß er vor einer anderen, ganz parallelen Stelle schwinden, in welcher ganz direkt nur die Bischöfe und Diakonen neben einander aufgeführt werden [4]. Für die Mitte des zweiten

---

1) A. a. O. S. 408.

2) Vgl. Vis. 2, 2; 3, 9; Sim. 9, 27: De decimo vero monte, — tales sunt, qui crediderunt, *quidam* episcopi, id est praesides ecclesiarum.

3) Vis. 2, 4.

4) Sim. 9, 27: Episcopi id est praesides ecclesiarum — et deinde, qui praesides sunt ministeriorum.

Jahrhunderts ist also das Fortbestehen der ursprünglichen Anschauung gesichert, ob uneingeschränkt, oder mit einer Modification, wird eine später zu betrachtende Stelle des Hirten lehren. Ein anderes Dokument, welches nach Abzug von Interpolationen ebenfalls in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist, der Brief des Polykarp an die Philipper gewährt den Eindruck eines gemischten Zustandes. Während nämlich der Schreiber sich bestimmt von den Presbytern unterscheidet (*Πολύκαρπος, καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*), erwähnt er keines von den Presbytern unterschiedenen Bischofs in der philippischen Gemeinde. Entweder war ein solcher daselbst nicht vorhanden, oder wenn dies doch wohl der Fall war, wie sich weiterhin ergeben wird, so muß er unter den *πρεσβύτεροι* mit einbegriffen sein. Die Unterscheidung kann also nur relativ gewesen sein, die ebenso gut ignorirt, als hervorgehoben werden durfte, d. h. das ursprüngliche Verhältniß der Gleichheit mehrerer *πρεσβύτεροι* als obersten Gemeindevorsteher kann wohl modificirt, aber noch nicht aufgehoben gewesen sein.

Um aber die Veränderung dieses Zustandes und deren Motive richtig zu beurtheilen, müssen wir den Ursprung jener Mehrzahl von gleichstehenden Aeltesten in jeder Gemeinde näher ins Auge fassen. Man muß die Frage aufwerfen, ob die Einsetzung der Mehrzahl von Vorstehern in einer Gemeinde den Zweck gehabt habe, den demokratischen Charakter derselben zu wahren, und diese Einrichtung demnach rein aus der Absicht der Apostel hervorgegangen sei, oder ob noch andere Bedingungen dazu mitgewirkt haben. Der ersteren fast allgemein anerkannten Ansicht hat Kist eine Hypothese entgegengesetzt, und Baur sich ihr theilweise angeschlossen, welche auch nach der gründlichen Widerlegung durch Rothe noch unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, weil ein Hauptpunkt der Baur'schen Ansicht von der Verfassung an diese Hypothese sich anlehnt [1]. Kist behauptet,

1) Kist, über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zustande der frühesten Christengemeinden, (aus dem Holländischen) in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie II, 2. (1832). — Baur, die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus (1835) S. 81—86. — Rothe a. a. O. S. 179—206.

daß in größeren Städten die Christen von Anfang an nicht so nahe zusammengehangen hätten, daß sie je eine Gemeinde gebildet hätten, sondern, wie das Christenthum von verschiedenen, nicht immer ganz gleichgesinnten, also auch nicht durch einen Plan verbundenen Verkündigern in den größeren Städten verbreitet worden sei, so hätten die durch dieselben gebildeten Kreise von Christen längere Zeit unabhängig von einander, theilweise auch in feindseliger Weise fortbestanden, ehe die größeren Gemeinden unter Presbytercollegien daraus hervorgegangen seien. Als Beweise dafür dienen das durch die paulinischen Briefe bezeugte Vorhandensein der ἐκκλησίαι κατ' οἶκον in mehreren Städten [1]), und die in den ignatianischen Briefen enthaltenen Warnungen vor Zwist und Trennung. Den letzteren Beweis hat Baur mit Recht abgelehnt, den ersteren dagegen in der Art benutzt, daß die Kist'sche Ansicht in gewisser Weise berichtigt, und in umfassendere Beziehung zur Verfassungsfrage gesetzt wird. Er läugnet nicht, wie Kist es thut, daß die kleineren Hausgemeinden sich von Anfang an als Glieder der Stadtgemeinde betrachtet haben werden, da Kist's Argument, daß diejenigen Briefe, welche der Hausgemeinden erwähnten, keine Andeutung vom Bestehen der Stadtgemeinde gäben, auf unrichtiger Beobachtung beruht. Wenn daher Baur auch zugiebt, daß die Vorsteher jener kleinen Kreise ein eigentliches Collegium bildeten, so hält er doch dies collegialische Band nicht für das im Begriff der πρεσβύτεροι ursprüngliche, sondern ursprünglich soll jeder πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος der Vorsteher einer eigenen kleinen Gemeinde gewesen sein. Hienach sollen diese ältesten Presbytern oder Bischöfe in ihren Separatkreisen dasselbe gewesen sein, wie die späteren Bischöfe, und das Verhältniß der Apostel zu ihnen vergleicht er nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit dem der späteren Bischöfe zu den Presbytern, sondern mit dem der späteren Erzbischöfe zu den Bischöfen [2]). Dieser Ansicht ge-

1) Röm. 16, 4. 5. 14. 15; 1. Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Philem. 2.

2) Zum Beweise dieses Sachverhaltes hatte Baur sogar anfänglich angenommen, daß die Apostel in den von ihnen gegründeten Gemeinden je einen ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος eingesetzt hätten, indem er sich auf Tit. 1, 5; Act. 14, 23 berief (Pastoralbriefe S. 81. 84). Nachdem aber Rothe die

mäß würde also der Episcopat im Wesentlichen schon innerhalb der apostolischen Zeit entstanden sein, also früher, als selbst Rothe will, obgleich sich Baur gegen die absichtliche Einsetzung von Kirchenämtern namentlich durch Paulus verwahrt. Dabei ist nun aber die große Schwierigkeit, zu erklären, wie die episcopale, monarchische Gewalt [1]) jedes einzelnen πρεσβύτερος in dem Collegialsystem unterging, um aus demselben als Attribut eines über den Presbytern erhabenen Bischofs wieder aufzustehen. Denn dies muß nach Baur's Ansicht der Entwickelungsgang gewesen sein, da der Brief des römischen Clemens und der Hirt des Hermas, wie Baur selbst anerkennt [2]), für das Collegialsystem zeugen, welches also zwischen die ursprüngliche und die spätere monarchische Form des Episcopates getreten sein muß. Baur's Ansicht hierüber festzustellen, ist nicht nur dadurch fast unmöglich gemacht, weil seine Ansichten über die eben vorliegenden Punkte in verschiedenen Schriften zerstreut sind, sondern auch dadurch, daß er durch die Verwerfung der Aechtheit des Philipperbriefs, des ersten Thessalonicherbriefs, der Pastoralbriefe, der Apostelgeschichte, des Briefs des römischen Clemens, die Zeitgränzen der möglichen Entwickelung völlig verrückt, und die genannten Schriften auch nicht einmal als glaubwürdige Zeugnisse für die Verfassungsformen des apostolischen Zeitalters gelten läßt. Für die Einsetzung des Gemeindeamtes durch die Apostel berufen wir uns auf den oben geführten Beweis, und auf die von Baur aufgestellte Ableitung des späteren Episcopates werden wir am passenden Orte eingehen. Hier ist nur seine Hypothese von der ursprünglichen Form und dem Inhalt des Gemeindeamtes zu beurtheilen. Ein monarchisches Princip kann nicht im Amte der πρεσβύτεροι ausgeprägt gewesen sein, wenn unsere Darstellung des anfänglichen Verhältnisses

---

derartige Auslegung jener Stellen mit Vergleichung von Act. 15, 21 zurückgewiesen hatte (a. a. O. S. 182), hat Baur selbst jene Behauptung zurückgezogen (Urspr. des Episcopats S. 85).

1) „Das monarchische Princip, wenn man es so nennen will, liegt schon ursprünglich im Begriff der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι." (Baur, Pastoralbriefe S. 84).

2) Urspr. des Episcopats, S. 74. 75.

zwischen den Gemeindebeamten und der Gemeinde nur einigermaßen richtig ist. Aber auch die monarchische Form liegt keineswegs in der Angehörigkeit einzelner Presbytern zu den kleineren Hauskreisen innerhalb der Gemeinden. Wir stimmen Baur völlig darin bei, daß, wenn eine Gemeinde aus verschiedenen Familienkreisen erwuchs, die natürlichen Häupter derselben als Presbytercollegium zusammentraten, indem sie unbeschadet dessen die Leitung der relativ gesonderten Hausgemeinden fortführten, aber daß diesen Hausgemeinden immer nur je ein Vorsteher angehört habe, läßt sich nicht beweisen. Vielmehr ergiebt sich das Gegentheil aus Röm. 16, 14. 15, wo zwei Gemeindegruppen erwähnt sind, als deren Leiter mehrere Personen genannt werden, unter denen man sowohl Presbytern, als Diakonen zu suchen hat. Wenn also manche dieser kleineren Kreise in der Gemeinde schon mehrere Vorsteher hatten, die in das Gesammtcollegium der Gemeindebeamten eintraten, obgleich die Mehrzahl nicht gerade Regel zu sein brauchte, so erweist sich diejenige Hypothese, welche die Zuspitzung des Gemeindeamtes zur Einheit schon in den ursprünglichen Zustand zurückdatirt, als unrichtig.

Von Anderen wird das erste Beispiel des Zustandes, daß ein einzelner Bischof sich über der Mehrzahl von Presbytern erhob, in der johanneischen Apokalypse gefunden. Bunsen[1]) erklärt in diesem Sinne die Engel der sieben Gemeinden (Apok. 1, 20), an welche die einzelnen Sendschreiben im zweiten und dritten Capitel gerichtet sein sollen, denn da das Symbol der Engel, ein Stern, von dem der Gemeinden, einem Leuchter, verschieden sei, so könne der Engel nicht etwa blos als ideale Zusammenfassung jeder Gemeinde verstanden werden. Rothe[2]) dagegen sieht in der Gestalt der Engel nur den Ausdruck der Idee des Bischofs als Vertreters jeder Gemeinde, ohne daß damit das Vorhandensein eines solchen in den bestimmten Gemeinden verbunden gewesen sei. Denn während der Engel durch sein eigenes Symbol von der Gemeinde unterschieden wird, so ist dieser Unterschied wieder dadurch aufgehoben,

---

1) Ignatius von Antiochien u. s. Briefe S. 85.

2) A. a. O. S. 423 ff.

daß in der Person des Engels die Gemeinde angeredet wird, und am Schlusse der beiden Capitel die Ueberschrift jedes Briefs τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας γράψον dahin erläutert wird: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Jedenfalls wird in der Erklärung Bunsen's der schwankende Charakter der symbolischen Form zu wenig beachtet, aber auch Rothe's Deutung, so sorgfältig sie die einzelnen Umstände in's Auge faßt, entfernt sich zu sehr von der apokalyptischen Anschauung. Schwerlich wird man seine Behauptung so zu verstehen haben, daß der Ausdruck der Idee des Bischofthums in der Figur des Engels beabsichtigt ist, wenn er aber nur zufällig damit zusammentrifft, so brauchen wir, um die Merkmale des Unterschiedes und der Identität jener Größe mit der Gemeinde zusammenzufassen, nur bei dem Bilde des Schutzengels stehen zu bleiben, der einerseits als wirkliches Wesen von dem Menschen unterschieden wird, andererseits keinen anderen Inhalt hat, als die Interessen und die Richtung des von ihm Vertretenen, und deßhalb in dem apokalyptischen Stile ohne Anstoß als die Gemeinde angeredet werden kann [1]). Ein zweites Beispiel der Stellung eines eigentlichen Bischofs innerhalb des neuen Testamentes finden Rothe und Bunsen in dem dritten Briefe des Johannes [2]). Der in demselben erwähnte Diotrephes, meint Rothe, erschiene in dem thatsächlichen Besitz einer Gewalt in der Gemeinde, die offenbar eine höhere sei, als die eines Presbyters. Eben so klar ist jedoch, daß diese Gewalt als eine unrechtmäßige, usurpirte dargestellt wird. Dieser Ausnahmsfall bürgt also gar nicht dafür, daß in der Zeit, welcher der, seinem Ur-

---

1) Diese Merkmale treten auch Act. 12, 14. 15 ins Licht, indem der Schutzengel des Petrus von ihm verschieden, zugleich aber ihm zum Verwechseln ähnlich gedacht wird. Die Möglichkeit dieser Verwechselung des Schutzgeistes mit dem Schützling wird in den apokalyptischen Sendschreiben nur zur Hebung des feierlichen Eindruckes angewandt.

2) 3. Joh. 9. 10: Ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς, διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς. καὶ μὴ ἀρκῶν ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. Es bedarf keines Beweises, daß Schwegler's Vermuthung, unter Diotrephes sei der römische Bischof Victor gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts gemeint (Montanismus S. 284), sehr unglücklich ist.

sprung wie Inhalt nach, räthselhafte Brief angehört, eine ähnliche Einzelgewalt in irgend einer Gemeinde rechtmäßig bestanden habe; und deßhalb müssen wir die Beweiskraft jenes Briefs für das Feststehen der Episcopalgewalt gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in Abrede stellen.

Die über den Presbytern erhabene Stellung Eines Bischofs wird deßhalb am frühesten durch die echten Briefe des Ignatius von Antiochien [1]) bezeugt, unter denen der Brief an Polykarp von Smyrna die Stellung des Bischofs ausdrücklich näher bestimmt, so daß wir den Inhalt jenes Amtes sowohl gegen den früheren Zustand, als im Verhältnisse zu der späteren Entwickelung genau abzugränzen im Stande sind. Im Briefe an die Römer Cap. 2 bezeichnet Ignatius sich selbst als Bischof, ebenso nennt er im Briefe an die Epheser Cap. 1 den Onesimus als deren Bischof, im Briefe an den Polykarp, den *ἐπίσκοπος ἐκκλησίας Σμυρναίων*, unterscheidet er denselben bestimmt von den *πρεσβύτεροι* (Cap. 6). Nach dem Brief an den Polykarp erscheint der Bischof als Vertreter der Einheit und Ordnung in der Gemeinde [2]), dem namentlich die Sorge für die Wittwen, für häufigere Versammlungen und für die Gemeindekasse anempfohlen wird. Die Anweisungen für die Seelsorge beziehen sich auf die Gemeindeglieder, welche Sklaven sind, und auf die, welche im Ehestande leben. Während also die Geschäfte des Bischofs deutlich genug im Sinne der *κυβέρνησις* bezeichnet sind, das heißt, die eigentliche

1) Ich halte die von Cureton in syrischer Uebersetzung veröffentlichten Briefe an Polykarp, an die Epheser und an die Römer, deren griechischer Text von Bunsen (die drei echten und die vier unechten Briefe des Ign. von Ant. Hamb. 1847) hergestellt ist, jedenfalls für die Grundlage der bisher bekannten sieben Briefe, und habe keinen genügenden Grund, ihre Echtheit zu bezweifeln. Für einen Auszug aus denselben kann ich die drei kürzeren Briefe nicht halten, weil deren Zusammenhang logischer ist, als der der längeren Recension, wenn auch Bunsen's Herstellung des Textes nicht immer gelungen ist. Außerdem liegt für mich ein Hauptbeweis für Bunsen's Hypothese darin, daß der Brief des Polykarp an die Philipper, der in seiner jetzigen Gestalt mit den sieben des Ignatius auf das engste zusammengehört, ebenfalls nachweislich interpolirt ist, und daß diese Interpolationen die deutlichste Uebereinstimmung mit solchen Abschnitten tragen, welche in den Briefen des Ignatius interpolirt sind. S. unten den Anhang.

2) Cap. 1: *Τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.* Cap. 4: *Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε.*

Disciplin ihm anvertraut ist, wird nicht mit einem Worte darauf hingedeutet, daß der Bischof vorzugsweise das Lehrgeschäft auszuüben habe, oder gar, daß er der Vertreter einer bestimmten Lehrweise sei. Hierauf muß man um so mehr achten, als der Schreiber auf Verbreiter abweichender Lehre hinweiset, jedoch keineswegs merken läßt, daß dem Bischofe eine bestimmte Stellung gegen solche Menschen angewiesen und vorgezeichnet sei, sondern denselben nur zur Geduld und Standhaftigkeit ermahnt [1]. In dem Bilde vom Amte des Bischofs, welches dieser Brief entwirft, fehlt also gerade der Punkt, welcher der gewöhnlichen Vorstellung gemäß der eigentliche Inhalt jenes Amtes sein soll, der jedoch, wie wir sehen werden, erst in späterer Zeit bestimmt fixirt werden konnte. Die Gegensätze, mit denen der Episcopat nach den Andeutungen des Briefes zu kämpfen hatte, sind ganz anderer Art, als eine ausgebildete Irrlehre; sie berühren vielmehr noch die einfache Stellung des Gemeindeamtes selbst. Es handelt sich noch darum, daß das Ansehen des Bischofs als Gemeindebeamten durch die Verehrung eines Asketen beeinträchtigt, und durch Schließung von Ehen ohne seine Zustimmung verletzt wurde [2], und hiegegen will Ignatius das Recht des Bischofs gewahrt wissen. Diese Verhältnisse, welche beweisen, daß das Gemeindeamt noch gar nicht ausschließlich feststand, können nur in der Zeit noch stattgefunden haben, welcher die Briefe des Ignatius angehören wollen, im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Wäre der Inhalt der drei von uns anerkannten Briefe nur ein Auszug aus dem Texte der sieben, welche nothwendig jünger sind, als die Mitte des zweiten Jahrhunderts, so könnten derartige Fälle gar nicht mehr zur Sprache kommen. Die Zurechtweisung des Asketen in unserem

1) Cap. 3: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. Στῆθι ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος. Μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν. Μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ.*

2) Cap. 5: *Εἴτις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν τῆς σαρκὸς εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ τὸν θεὸν, καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν. Πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.*

Brief berührt sich sehr nahe mit einer Stelle des Briefs des römischen Clemens an die Corinther, welche unter den Verpflichtungen der Gemeindeglieder zu gegenseitiger Unterordnung den Asketen folgendes empfiehlt: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν* (Cap. 38). Wenn man bedenkt, daß Clemens diese Gemeindezustände in dem Sinne bespricht, um das richtige Verhältniß zwischen der corinthischen Gemeinde und ihren Vorstehern wiederherzustellen, so kann man nicht umhin, bei der gerügten Anmaßung von Asketen auch an Mißachtung des Klerus zu denken. Ebenso läßt auch der Zweifel an der Pflicht, die Ehe nur mit Zustimmung des Bischofs zu schließen, auf eine frühe Zeit rathen, wenn anders das Zeugniß Tertullian's [1]) für das Feststehen jener Sitte auch auf eine längere Zeit vor ihm zurückzubeziehen ist. Diesen Schlüssen auf eine verhältnißmäßig frühe Situation des Bischofsamtes, wie es im Briefe des Ignatius gezeichnet ist, widerspricht auch nicht die Art, in welcher das Verhältniß des Bischofs zu Gott bezeichnet wird. Dem oberflächlichen Anblick erscheint allerdings die Behauptung, daß nur die mit Erlaubniß des Bischofs geschlossene Ehe *κατὰ θεὸν* sei, in dem Sinne, als ob damit der Bischof als Stellvertreter Gottes und als Inhaber des göttlichen Geistes und Willens dargestellt würde. Demnach würde ein Unterschied zwischen den Ansichten über den Episcopat in den beiden streitigen Recensionen nicht vorliegen, da der angegebene Begriff in den nicht dem kürzeren syrischen Texte angehörigen Parthieen der sieben Briefe deutlich genug vorherrscht [2]). Daß jedoch die Formel *κατὰ θεὸν* nicht in diesem Sinne zu verstehen sei, beweist

---

1) De monogamia 11: Qualis es, id matrimonium (secundum) postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti?

2) Ad Polyc. 8: *Γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς γνώμην θεοῦ κεκτημένος.* Ad Eph. 3. 4: *Ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν. ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ.* Ibid. 6: *Πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* Ad Magnes 6: *Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ.*

der erläuternde Zusatz: *πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.* Hienach ist die durch den Bischof geschlossene Ehe nur darum Gott gemäß, weil die Ehre Gottes die Erhaltung der Ordnung in der Gemeinde durch den Bischof verlangt, nicht aber, weil Gott durch die Person des Bischofs eine besondere Einwirkung auf die durch jenen geschlossene Ehe ausübt. Auch die anderen ähnlichen Aeußerungen in dem Briefe enthalten nichts mehr, als daß der Bischof Vertreter und Erhalter der Einheit und Ordnung in der Gemeinde, und daß diese von Gott gewollt ist. In diesem Sinne wird die Gemeinde von Smyrna ermahnt: *τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ* (Cap. 6). Dieser Satz stellt ja nicht, wie Stellen der längeren Recension [1]), den dem Bischof geleisteten Gehorsam als einen solchen dar, der mittelbar Gott oder Christus geleistet sei, sondern als eine sittliche Pflicht, welche von Gott belohnt werden würde. Demgemäß wird auch Polykarp angeredet: *μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω* (Cap. 4); als Grund für diese Anforderung an die Gemeinde wird aber kein den unten angeführten Stellen entsprechender Satz von der durch den Bischof vermittelten Wirksamkeit Gottes hinzugefügt, sondern nur die Bedingung: *μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε.* Der Brief an Polykarp bietet also keinesweges die dogmatische Fassung des Begriffs vom Episcopat dar, auf dessen Einschärfung es in den überarbeiteten Briefen des Ignatius ankommt. Vielmehr liegt der Standpunkt jenes Briefes dem des Clemens im Brief an die Corinther auffallend nahe. Denn wenn wir davon absehen, daß Clemens noch keinen eigentlichen Bischof kennt, so geht sein Zweck dahin, zu beweisen, daß eine Gliederung in der Gemeinde nothwendig, und daß der Stand der Presbytern, welchen

---

1) Ad Magnes. 3: Die sich dem Bischof unterwerfen, unterwerfen sich *οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος* (? *καλέσαντος*) *ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν· ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τῷ δὲ τοιούτῳ οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα.* Ad Trallian. 2: *Ὅταν τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ.*

die Gemeinde Gehorsam zu leisten habe, eine von Gott gewollte Institution sei, deren Verletzung direkt als Sünde bezeichnet wird [1]). Nach den Bestimmungen des Clemens und Ignatius ist also die Unterordnung der Gemeinde unter den Klerus eine sittliche Nothwendigkeit, aber nicht, wie in den Briefen des falschen Ignatius, eine dogmatische. So nahe daher Ignatius in dieser Beziehung dem Clemens steht, so wenig entspricht die von ihm angedeutete Stellung des Bischofs noch in einem anderen Punkte dem später üblichen Begriff. In den Briefen fehlt nicht nur jede Anspielung darauf, daß der Episcopat als Fortsetzung der apostolischen Gewalt anzusehen sei, sondern die eine Aeußerung, in welcher Ignatius an die Apostel erinnert, schließt direkt die Möglichkeit aus, daß er sich als Inhaber apostolischer Machtvollkommenheit angesehen habe. Er schreibt an die Römer, Cap. 4: *λιτανεύσατε τὸν κύριον ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων* (die wilden Thiere) *θεοῦ θυσία εὑρεθῶ. Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος* [2]). Ebenso klar, als in diesen Worten ein besonderer Vorzug der apostolischen Stellung anerkannt ist, beweist die Hervorhebung des Gegensatzes der rein persönlichen Qualitäten, daß Ignatius nicht daran dachte, sein Amt als Fortsetzung des apostolischen geltend zu machen.

Indem wir nun zur Beantwortung der Frage übergehen, aus welchen Motiven und unter welchen Bedingungen das Amt des über die Presbytern erhabenen Bischofs entstand, so müssen wir zunächst festhalten, daß die echten Briefe des Ignatius am Anfange des zweiten Jahrhunderts den Episcopat ausschließlich als Gemeinbeamt darstellen, und das Verhältniß der Gemeinde zu demselben nicht anders bestimmen, als der römische Clemens dasjenige einer

---

1) Clem. Rom. ad Corinth. cap. 40 — 44. Am Schluß lautet es: *Ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.*

2) Uebrigens beweist diese Stelle, daß Ignatius Sklave war. Vgl. Bunsen a. a. O. S. 58.

Gemeinde zu ihrem Presbyterium ohne Bischof dargestellt hatte. Da Ignatius noch keineswegs die kirchliche Bedeutung des Episcopates und die dogmatische Fassung dieses Amtes als Fortsetzung des Apostolates vertritt, so kann die Entstehung dieses kirchlichen Amtes nicht jenseits der Zeit des Ignatius liegen. Hiedurch ist das bestimmteste Vorurtheil gegen die Einsetzung des Episcopates in jenem Sinne durch die Apostel begründet. Und dasselbe richtet sich namentlich auch gegen den Versuch Rothe's, jene Thatsache zu beweisen, weil die Anerkennung der Echtheit der sieben ignatianischen Briefe für jenen Gelehrten das Hauptmotiv war, die Gründung des Episcopates schon bei den Aposteln zu suchen. Unsere Ansicht wird dagegen durch die Beobachtung verstärkt, daß noch Schriften aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wie der Hirt des Hermas und der Brief des Polykarp an die Philipper nur den ursprünglichen Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen ohne Erwähnung eines besonderen Bischofs andeuten. Denn wenn auch neben dieser Anschauung seit Ignatius die Unterscheidung der drei Stufen, des Bischofs, der Presbytern und der Diakonen hergegangen und, nach dem Erfolg zu schließen, weitere Ausbreitung gewonnen haben muß, so ist doch anzunehmen, daß die schon von den Aposteln vorgenommene Sonderung des Bischofs von den Presbytern, in welchem Sinne sie auch vorgenommen worden sein mag, eine so späte Nachwirkung der ursprünglichen Anschauung, wie sie in den genannten Schriften vorliegt, und wie sie in noch späteren Schriften weiterhin nachgewiesen werden wird, unmöglich hätte übrig lassen können. Dazu kommt ferner, daß die Zeugnisse, welche Rothe [1]) zum Beweise seines Satzes anführt, daß die Apostel den Episcopat als das kirchliche Amt angeordnet hätten, nicht mit voller Ueberzeugungskraft zu jenem Zwecke haben verwendet werden können. Obgleich dieselben schon von Baur die richtige Beurtheilung erfahren haben [2]), so erfordert die bisher von uns durchgeführte Rücksicht auf die Untersuchung Rothe's, daß wir auch diesen

---

1) A. a. O. S. 354—392.

2) Urspr. des Episcopats, S. 41—61.

Punkt wenigstens in der Kürze berühren. Das erste Argument Rothe's ist eine Stelle der Schrift de rebaptismate, welche zu den Werken Cyprian's gezählt wird, jedoch nicht ihm, sondern wahrscheinlich einem nordafrikanischen Mönche Ursicinus angehört [1]). Sie lautet: Est autem adulterini huius, imo internecini baptismatis, si quis alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis, propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur *Pauli praedicatio.* In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Iohannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. Item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum. Et *post tanta tempora Petrum et Paulum* post collationem evangelii in Ierusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem, *postremo in urbe*, quasi tunc primum, *invicem sibi esse cognitos.* Wenn man auch ganz absieht von dem offenbar apokryphischen Ursprung und von dem verdächtigen Inhalt dieser Predigt des Paulus, so berührt sie die uns vorliegende Frage über die Gründung des Episcopates auch nach Rothe's Ansicht nur indirekt, indem sie auf die jenen Schritt vorbereitende Einigung der Parthеiführer Petrus und Paulus hindeuten soll. Man kann sich jedoch leicht davon überzeugen, daß die vorliegende Stelle nichts davon enthält, daß „Paulus zu Rom kurz vor seinem Tode bei jenem Zusammentreffen mit Petrus diesem seine Lehre zur Prüfung vorgelegt und eine Erklärung seiner Billigung erhalten habe". Die „Predigt des Paulus" hat nur dies erzählt, daß Petrus und Paulus sich erst in Rom kennen gelernt haben und indem der Berichterstatter dies angiebt, schiebt er zugleich die Erwähnung der jener Notiz widersprechenden früheren Begegnungen beider Männer in Jerusalem (Gal. 2) ein, um die Unglaubwürdigkeit jener Schrift in's Licht zu setzen. Wenn man nun auch annimmt, daß die beiden Apostel gegen das Ende ihres Lebens in Rom wiederum zusammengetroffen seien [2]), so ist es

---

1) Cypriani Opp. ed. Baluz. p. 365. Vgl. Credner, Beitr. zur Einl. ins N. T. I, S. 360 f.

2) Was übrigens keineswegs sicher gestellt ist. Nichts desto weniger

nichts mehr, als eine Vermuthung ohne genügenden Grund, wenn Rothe so schließt, „daß doch einerseits eine Reise des Petrus nach Rom unter den damaligen Verhältnissen nur dann begreiflich erscheint, wenn sie durch einen ganz bestimmten Zweck motivirt wurde, andererseits aber die damaligen Verhältnisse der Christenheit ihre besonders einflußreichen Führer sehr natürlich zu einem Zusammenwirken nach einem bestimmt verabredeten Plane und Grundsatze auffordern mußten". Wenn also durch dies Zeugniß nicht einmal eine Uebereinkunft der Partheiführer sicher gestellt ist, so fällt jede Beziehung desselben zu der Frage über den Ursprung des Episcopates hinweg. Das zweite Argument findet Rothe in folgender Erzählung des Eusebius (III, 11): *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ, λόγος κατέχει, τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰςέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου· πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰςέτι τότε τῷ βίῳ· βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι· καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφὴ, τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν, ὥσγε φασὶ, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. Τὸν γὰρ Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν, Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.* Man wird es mit Rothe wahrscheinlich finden, daß Eusebius diese von ihm als Sage mitgetheilte Erzählung dem Hegesippus verdankt, dessen

---

glaube ich nicht daran zweifeln zu dürfen, daß auch Petrus, wie Paulus in Rom sein Ende gefunden hat, obgleich nicht behauptet werden darf, daß es zu derselben Zeit geschehen sei. Die Art, wie der röm. Clemens (Cap. 5) den Corinthern gegenüber von dem Märtyrertode beider Apostel spricht, ohne den Ort ihres Todes zu nennen, zeugt, da es feststeht, daß Paulus in Rom endete, indirekt dafür, daß Clemens auch für Petrus keinen anderen Ort im Auge hatte. Ebenso bedeutsam ist, daß Ignatius in dem echten Brief an die Römer (Cap. 4), beim Ausdruck seiner Sehnsucht, in Rom als Märtyrer zu sterben, seine Autorität über die römische Gemeinde mit der des Petrus und Paulus vergleicht. Dies hat nur Sinn, wenn beide Apostel in Rom in derselben Situation waren, welcher Ignatius ebendaselbst entgegenging. Auf diese ältesten Zeugnisse findet jedenfalls der Kanon keine Anwendung, um dessen willen Baur die späteren Aussagen über Petrus Aufenthalt in Rom als unglaublich verwirft, weil nämlich in ihnen das Interesse der Versöhnung der Pauliner und Petriner hervortrete (Paulus, S. 232 ff.).

Fragment bei Euſ. IV, 22 dieſelbe Thatſache in kürzeren Worten enthält [1]). Sofern nun jene Sage auf das Vorhandenſein des Biſchofamtes in Jeruſalem zur apoſtoliſchen Zeit hinweiſt, greift ſie allerdings in unſere Unterſuchung über den Urſprung des Episcopates ein, Rothe hält ſich jedoch nicht an den Wortlaut der Erzählung, ſondern iſt der Meinung, „es läge gewiß ſehr nahe, einem ſolchen Convent der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer einen noch weiter gehenden Zweck neben dem von Euſebius angegebenen zuzuſchreiben. Dann ſei aber die natürlichſte Annahme, der eigentliche Zweck der Verſammlung ſei geweſen, in Beziehung auf die durch äußere Umſtände unaufſchiebbares Bedürfniß gewordene Gründung einer Kirche und Einführung einer Kirchenverfaſſung, Maaßregeln zu berathen und Veranſtaltungen zu treffen. Dies ſei um ſo wahrſcheinlicher, weil dieſer Convent auch einen Biſchof beſtellt haben ſoll, und zwar gerade denjenigen Mann, den man mit Grund für den erſten eigentlichen Biſchof von Jeruſalem zu halten habe.“ Der Augenſchein lehrt, daß gerade alles dies nicht von Euſebius erzählt iſt. Vielmehr ſetzt die Darſtellung des Euſebius, noch deutlicher die des Hegeſipp, voraus, daß ſchon Jacobus Biſchof geweſen ſei. Der Urſprung des Episcopates würde alſo nach dieſem Zeugniſſe höher hinauf zu datiren ſein, als Rothe meint. Wenn nun freilich die Glaubwürdigkeit dieſer Thatſache im Allgemeinen zu bezweifeln iſt, ſo widerſpricht doch Rothe's Auffaſſung der euſebianiſchen Erzählung, daß Symeon der erſte Biſchof geweſen ſei, gerade dem Wortlaute der zu Grunde liegenden Notiz Hegeſipp's. Als drittes Argument dient Rothe eins der von Pfaff [2]) herausgegebenen Bruchſtücke des Irenäus, welches folgendermaßen lautet: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου κ. τ. λ.* Indem dieſe Stelle ſpätere Anordnungen der Apoſtel von früheren

---

1) *Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, δεύτερον.*

2) S. Irenaei fragmenta anecdota, Hag. Com. 1715.

unterscheidet, so postulirt Rothe einen auch dem Sinne des Schreibers völlig bewußten Scheidungsgrund. „Fragt man nun, wo diese die apostolische Zeit in zwei eigenthümlich verschiedene Perioden abscheidende Grenzlinie laufe, so gibt es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabschnitts nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit, die Stiftung der eigentlich so zu nennenden christlichen Kirche. Und im unmittelbaren Gefolge derselben mußten zahlreiche neue apostolische διατάξεις ins Leben treten". Diese Deutung setzt aber nur das zu Beweisende als sicher voraus. Wenn es schon nicht ganz feststeht, daß die πρῶται und δεύτεραι διατάξεις gerade nach dem Zeitunterschiede auseinandergetreten sind, so ist ja die Thatsache, daß innerhalb der apostolischen Zeit die Einsetzung des Episcopates so bestimmt Epoche machte, zunächst nur eine Vermuthung, eine zu Gunsten der Echtheit der sieben ignatianischen Briefe gestellte Forderung, welche weder durch die beiden ersten Beweise direkt bestätigt ist, noch aus dem angegebenen Inhalt der δεύτεραι διατάξεις sich erschließen läßt. Die Errichtung einer neuen Opferanstalt durch Christus kann nicht unmittelbar Gegenstand jener apostolischen Anordnung gewesen sein, sondern nur eine mittelbar auf jene sich beziehende Notiz. Welches diese Beziehung aber gewesen sei, läßt sich natürlich nicht errathen, also auch Nichts feststellen über den eigentlichen Inhalt, wie über den Unterscheidungsgrund der späteren Anordnungen von den früheren. Die vierte Beweisstelle, welche Rothe dem Brief des römischen Clemens entlehnt, ist von uns schon in ihrem richtigen Sinne angewendet worden [1]. Es kommt also darauf an, nachzuweisen, daß Rothe's Deutung derselben nicht möglich ist. Die Worte lauten im 44sten Capitel: *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (Presbytern und Diakonen) *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Den Sinn des letzten Satzes giebt Rothe so wieder:

---

1) S. oben S. 370 f.

„Nachmals haben die Apostel die testamentarische Verfügung getroffen, daß wenn sie (die Apostel) gestorben wären, andere bewährte Männer in ihrem (der Apostel) Amte succediren sollten". Dieses wären aber die Bischöfe, auf welche die apostolische Machtvollkommenheit von den Aposteln selbst übertragen sein soll. Wenn diese Auslegung dem Zusammenhang des Textes entspräche, so näherte sich diese Stelle allerdings dem von Rothe angestrebten Resultat, ohne jedoch dasselbe vollständig auszudrücken. Denn als Inhalt der λειτουργία der Apostel und Bischöfe wäre in dieser Stelle nur das Recht zu verstehen, Presbytern einzusetzen; die Uebertragung der einheitlichen Lehr- und Disciplinargewalt von den Aposteln an die Bischöfe, also die Hauptsache, auf deren Feststellung es Rothe ankommt, müßte dennoch nur aus der Analogie errathen werden. Bei der Prüfung seiner Auslegung ist es von geringer Bedeutung, daß er dem ziemlich unerklärlichen Worte ἐπινομή die Bedeutung der testamentarischen Verfügung beilegt [1]), die Entscheidung beruht vielmehr darauf, ob im Worte κοιμηθῶσιν die προειρημένοι, d. h. die von den Aposteln eingesetzten Beamten, oder die Apostel selbst als das grammatische Subjekt zu ergänzen sind. Rothe lehnt die erstere Möglichkeit mit dem Bemerken ab, es verstände sich von selbst, daß die Nachfolger der ersten Gemeindebeamten wieder bewährte Männer sein sollten, und entscheidet sich dafür, daß es sich um Nachfolger der Apostel gehandelt habe, da im folgenden Satze solche Presbytern unterschieden würden, welche von den Aposteln, und solche, die von ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες eingesetzt wären. Allein die Nachfolge im Gemeindeamt verstand sich gar nicht von selbst, vielmehr geht aus dem Anfang des Capitels hervor, daß die Anordnungen, deren Inhalt also streitig ist, von den Aposteln wären getroffen worden in der Voraussicht, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Wenn also das Gemeindeamt in Frage gestellt war, so müssen die Anordnungen dieses Amt, und nicht das der Apostel betroffen haben, und zwar müssen dieselben die Frage berührt oder entschieden haben, wie es, nach dem Aus-

---

1) Hesychius erklärt ἐπίνομος durch κληρονόμος.

sterben der ersten von den Aposteln eingesetzten, und deßhalb unangetasteten Generation von Beamten, mit dem Amte selbst gehalten werden sollte. Die Entscheidung muß also in erster Reihe die Fortdauer des Amtes nach dem Verschwinden der ersten Generation seiner Träger, in zweiter Reihe erst die Frage betroffen haben, wer der zweiten Generation das Amt verleihen sollte. Das letztere hält Rothe mit Unrecht für den einzigen Gegenstand des Streites und der apostolischen Verfügung. Aber wenn auch durch die Gegenüberstellung der Apostel und der ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες es den Anschein gewinnt, als könnten unter den letzteren nur eigentliche Nachfolger der Apostel verstanden werden, und als müßte von deren Einsetzung vorher die Rede gewesen sein, so zeigt einerseits die gebotene Zustimmung der Gemeinde zu der von den ἐλλόγιμοι ἄνδρες zu treffenden Wahl, daß dieselben den Aposteln gar nicht gleich gestellt werden, andererseits zwingt der Anfang des Capitels, die Streitfrage, deren Entscheidung von den Aposteln ausgegangen sein soll, auf dem Gebiete des Gemeindeamtes und nicht auf dem des Apostolates zu suchen.

Wenn also die absichtliche Trennung des Episcopates vom Presbyteramt weder durch die Apostel noch durch irgend welche andere Auktoritäten bewirkt ist, so kann dieselbe nur allmählig und nicht überall zu gleicher Zeit vor sich gegangen sein. Das letztere steht ganz fest dadurch, daß der Hirt des Hermas, welcher jünger ist, als die ignatianischen Briefe, den Bischof vom Presbyter nicht trennt, und daß Polykarp, indem er als Bischof an die Gemeinde zu Philippi schreibt, in derselben nur Presbytern und Diakonen voraussetzt. Die andere Annahme, daß die Trennung beider Aemter sich nur allmählig festgestellt hat, bedarf jedoch zu ihrer Sicherstellung noch des Beweises, daß mit den ältesten Spuren der Unterscheidung kein specifischer Unterschied zwischen Bischof und Presbyter verbunden sei, da das Hervorgehen des Bischofs aus dem Kreise der Presbytern unter der Bedingung, daß derselbe ebenso gut wieder mit ihnen zusammengefaßt, wie von ihnen unterschieden werden konnte, nur bei dem Bewußtsein eines blos relativen Unterschiedes gedacht werden kann. Den Anforderungen in diesem Sinn entspricht

der Brief des Ignatius an Polykarp vollkommen. Die in demselben bezeichneten Attribute des Bischofs sind keine anderen, als welche auch einem Presbytercollegium zukommen müssen, welches vor dem Auftreten eines Bischofs die Gemeinde leitete. Also gerade das älteste Beispiel der Trennung des Bischofs von den Presbytern begründet keine andere Annahme, als daß der Bischof als der erste unter den Presbytern dasteht, daß er daher im ursprünglichen Sinne ebenso gut wieder zu den Presbytern gerechnet, wie von ihnen unterschieden werden konnte. Dieser Sachverhalt, welcher auch von der überwiegenden Mehrzahl der protestantischen Theologen anerkannt wird, hat ferner nicht nur das Vorurtheil für sich, daß überhaupt Beamtencollegien der einheitlichen Leitung bedürfen, ohne daß die Aufstellung eines Vorsitzenden gleich mit der Verleihung einer specifischen Auktorität verbunden wäre, sondern wird auch noch durch andere Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Verfassung sicher gestellt. Dahin rechnen wir die ausdrückliche Zusammenfassung der beiden fraglichen Aemter, welche neben der Anerkennung ihres Unterschiedes stattfindet, ferner die Nachwirkung des ursprünglichen Sprachgebrauches in einer Zeit, wo notorisch die Trennung beider Aemter allgemein gültig ist, endlich Beispiele davon, daß Attribute, welche späterhin nur dem Bischof vorbehalten sind, auch noch in späterer Zeit theilweise in den Händen von Presbytern erscheinen.

In der ersten Beziehung ist es vielleicht angemessen, noch einmal auf den Brief des Polykarp an die Philipper zurückzukommen. Dem äußeren Augenschein nach ist in demselben eine völlige Ungleichheit in der Lage der Gemeinde in Smyrna und Philippi angedeutet, indem jene mit einem Bischof und einer Mehrzahl von Presbytern versehen ist, diese dagegen eines Bischofs zu entbehren scheint. Wenn dies richtig ist, so werden wir aus den oben besprochenen Gründen nicht Anstoß daran nehmen dürfen. Andererseits wäre es aber ebenso möglich, daß Polykarp mit Bewußtsein und Absicht den ihm wohl bekannten Bischof von Philippi unter den Presbytern jener Gemeinde miteinschlösse, und diese Annahme möchte sich empfehlen durch Wegschaffung der

Härte, welche in der Ungleichartigkeit der Verfassung zweier Gemeinden liegt, welche doch in engem Verkehr mit einander zu stehen scheinen. Einen ganz sicheren Beweis für die nur relative Unterscheidung der beiden Aemter gewährt Clemens von Alexandrien, der neben der Unterscheidung der drei Aemter des Bischofs, des Presbyters und des Diakonus (Paed. III, 12; Strom. VI, 13, 107) doch nur einen zwiefachen Amtscharakter anerkennt, den der Presbytern und der Diakonen [1]), woraus hervorgeht, daß er dem Bischofe keine ihn vom Presbyter wesentlich unterscheidende Attribute beilegt, was wir auch noch von anderer Seite her bestätigt finden werden.

Der ursprüngliche Sprachgebrauch der Vertauschung von *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* findet sich zuvörderst noch bei Irenäus. Da derselbe den Unterschied beider Aemter sehr wohl kennt (adv. haer. III, 14, 2), und außerdem die Entwickelungsstufe der Verfassung repräsentirt, auf welcher dem einen Bischof jeder Gemeinde im Gegensatze gegen die Mehrzahl der Presbytern eine specifische Dignität beigelegt wird, so weist sein Sprachgebrauch auf eine Zeit zurück, in welcher der Bischof von den Presbytern nur beziehungsweise unterschieden wurde, und deßhalb auch wieder unter ihnen befaßt werden konnte. Man vergleiche folgende Stellen, adv. haer. III, 2, 2: Cum ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones *presbyterorum* in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum *presbyteris,* sed etiam apostolis exsistentes sapientiores sinceram invenisse veritatem. Cap. 3, 1: Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt *episcopi* in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Cap. 3, 2: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et

---

1) Strom. VII, 1, 3: *Κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν δὲ ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι.* Unter der „bessernden" Thätigkeit wird offenbar Disciplin und Lehre zusammengefaßt.

omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem per successiones *episcoporum* pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes. Während nun in den folgenden Sätzen die Reihe der einzelnen römischen Bischöfe vorgetragen wird, werden dieselben in dem Schreiben des Irenäus an Victor (bei Euseb. V, 24) als *πρεσβύτεροι* eingeführt: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πῖον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν κ.τ.λ.* So wird auch Polykarp von Smyrna einmal als *ἐπίσκοπος* (adv. haer. III, 3, 4), ein anderesmal als *πρεσβύτερος* bezeichnet (Ep. ad Florin. bei Eus. V, 20). Hieher gehören denn auch die Stellen, in denen als Amt der presbyteri der episcopatus genannt ist, adv. haer. IV, 26, 2: Eis, qui in ecclesiis sunt, *presbyteris* obaudire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis, qui cum *episcopatus* successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Cap. 26, 5: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ ὁ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.* Den Folgerungen, welche aus der einfachen Betrachtung dieser Stellen hervorgehen, und welche wir vorher ausgesprochen haben, sucht Rothe zu entgehen, indem er dem Gebrauch des Wortes presbyteri in den angeführten Stellen einen ungewöhnlichen Sinn unterzulegen versucht [1]. Wie nämlich der Name *πρεσβύτερος* ursprünglich ein dem höheren Lebensalter gewidmeter Ehrenname gewesen sei, so werde er dann auf diejenigen übertragen, welche in nächster Berührung mit der Geburtszeit des Christenthums gestanden, und darum bei den folgenden Geschlechtern eine besondere Aufmerksamkeit und Verehrung gefunden hätten, ohne daß jener Ehrenname einen amtlichen Vorzug bezeichnet hätte. Diese Beurtheilung ist allerdings einem Fragment des Papias ganz angemessen, in welchem sogar die Apostel jenen Titel empfangen [2], allein auf den Gebrauch des

1) A. a. O. S. 417 ff.

2) Euseb. III, 39: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν*

Wortes durch Irenäus läßt sie sich nicht anwenden. Denn in den angeführten Stellen sind unter den *πρεσβύτεροι*, welche von der Zeit der Apostel bis auf die des Irenäus hinabreichen, bestimmte Gemeindebeamte gemeint. Dies wird um so weniger einem Zweifel unterworfen sein, wenn man daran denkt, daß im Sinne des Irenäus die wahre apostolische Lehre an die richtige Aufeinanderfolge bestimmter Personen gebunden ist, diese Succession aber nur als eine amtliche gedacht werden kann. Deßhalb kann auch eine Stelle des Briefes an Florinus [1], welche Rothe als einen Beweis des Sprachgebrauchs des Papias ansieht, nicht anders beurtheilt werden, als die bisher besprochenen. Die Bezeichnung der Presbytern als Genossen der Apostel, womit auf den nachher genannten Polykarp angespielt wird, dessen Schüler sowohl Irenäus als Florinus waren, ist in dieser Stelle nicht der Grund des Ausdruckes *πρεσβύτεροι*, sondern nur eine Nebenbemerkung, welche durch die gerade vorliegenden Umstände veranlaßt ist; sofern aber die *πρεσβύτεροι* hier als Vermittler der wahren Lehre von den Aposteln auf die späteren Geschlechter genannt werden, kann man unter ihnen nur Beamte verstehen. Mehr Recht scheint Rothe's Beurtheilung bei einer anderen Stelle zu haben. Es heißt adv. haer. II, 22, 5: *Πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην*, nämlich, daß Jesus fünfzig Jahre alt geworden sei. Da dies kein Glaubensartikel gewesen zu sein scheint, so können wir uns vielleicht nicht darauf berufen, daß die *πρεσβύτεροι*, welche diese Notiz gewährleisten, nach der Anschauung des Irenäus Beamte gewesen sein müssen.

πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. — Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος· ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

1) Bei Eus. V, 20: *Ταῦτα τὰ δόγματα οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, — ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφῆνασθαί ποτε· ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι.*

Allein dem Irenäus war jene Notiz wegen des Widerspruchs der Valentinianer dogmatisch nicht ganz gleichgültig, und da alle übrigen Punkte der Tradition ihm nur durch ihre amtliche Garantie feststanden, so werden wir auch die vorliegende Stelle nach der Uebereinstimmung aller übrigen beurtheilen, und deßhalb die Erklärung Rothe's ablehnen müssen.

Eine ähnliche Erscheinung, wie der Sprachgebrauch des Irenäus, bietet eine Reihe von Capiteln im zweiten Buche der apostolischen Constitutionen (Cap. 25—34). Dieselben stellen allerdings in der gegenwärtigen Gestalt das Bild einer sehr entwickelten hierarchischen Stufenreihe dar, indem sie nicht nur die drei oberen Classen, sondern an zwei Stellen (Cap. 25. 28) auch die Aemter der *ἀναγνῶσται*, *ᾠδοὶ* und *πυλωροὶ* nennen. Allein die Sätze, in denen diese Klassen, so wie die der *πρεσβύτεροι* genannt sind, müssen wir für Interpolationen erklären. Wenn deßhalb in diesen Capiteln ursprünglich nur von dem *ἐπίσκοπος* und den *διάκονοι* die Rede gewesen ist, so sieht man schon aus der Form der Einheit des Bischofs, dann aber aus den ihm beigelegten Attributen, daß die besprochenen Abschnitte eine ziemlich späte Zeit repräsentiren, in welcher jede Gemeinde Einen und nicht mehrere *ἐπίσκοποι* besaß. Wie ist nun aber die ursprüngliche Uebergehung der *πρεσβύτεροι* zu erklären? Ohne Zweifel dadurch, daß eigentlich nur ein doppelter Amtscharakter unterschieden werden konnte, und nachdem die Amtsgewalt der *πρεσβύτεροι* in der Person des einen *ἐπίσκοπος* sich concentrirt hatte, für die Presbyter gar keine eigenthümlichen Befugnisse übrig blieben. Dies ist gerade die umgekehrte Erscheinung, als die im Sprachgebrauch des Irenäus; beide weisen jedoch auf denselben Grund zurück. Da es nun unläugbar feststeht, daß nicht die Unterscheidung des einen Bischofs und einer Mehrzahl von Diakonen der ursprüngliche Thatbestand ist, so daß das Amt der Presbytern erst später eingeschoben wäre, sondern das Amt des einen Bischofs zu der bestehenden Mehrzahl der Presbytern und Diakonen auf irgend eine Weise hinzugekommen ist, so erklären wir die ebenbesprochene Form in den apostolischen Constitutionen daraus, daß der Amtscharakter des einen Bischofs ursprünglich nicht wesentlich von dem der Presbytern un-

terschieden gewesen ist. Wäre letzteres von Anfang an mit Bestimmtheit der Fall gewesen, so wäre weder die Einschließung des Bischofs in den Namen der Presbytern, noch die Auslassung der letzteren möglich gewesen.

Zum Beweise der Interpolirung der genannten Capitel diene Folgendes. Das 25. Cap. enthält die weitläufige Erklärung, daß das mosaische Zehntengesetz (Num. 18) auch zum Besten der christlichen Bischöfe gelten solle, weil dieselben für ihr Volk *ἱερεῖς* und *λευῖται* wären. In dem Schlußabschnitt des Capitels, welcher der *πρεσβύτεροι* erwähnt, werden aber nicht nur die Bischöfe als *ἀρχιερεῖς* und die Diakonen als *λευῖται* bezeichnet, sondern namentlich im Widerspruch mit dem Vorhergehenden den Zehnten und Opfern der allegorische Sinn der Gebete untergeschoben, während im übrigen Theile des Capitels die Entrichtung der Zehnten nur im eigentlichen Sinne verstanden werden konnte [1]). Deßhalb ist der ganze Abschnitt von *ἀκούετε ταῦτα καὶ ὑμεῖς οἱ λαϊκοί* bis zum Schluß des Capitels als späterer Anhang anzusehen. Im 26sten Capitel ist dieselbe Sache noch klarer. Es enthält eine Vergleichung der klerikalischen Rangklassen mit der Trinität, um an dieser die nothwendige Unterordnung zu beweisen. Wenn nun aber der Bischof dem Vater, der Diakonus dem Sohn, die Diakonissin dem heiligen Geiste entspricht, so ist auf die Presbytern gar nicht gerechnet, und wenn dieselben in dem Capitel nachträglich als Abbilder der Apostel bezeichnet werden [2]), so erkennt man hierin deutlich die spätere Einschaltung, welche freilich ihrem Zwecke, den Presbytern eine möglichst hohe Stellung zu verleihen, gar nicht entspricht, da der Diakonus und die Diakonissin mit einer weit höheren Qualität vorher ausgestattet

---

1) *Αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος, οὗτοι γάρ εἰσιν ὑμῶν οἱ ἀρχιερεῖς. οἱ δὲ ἱερεῖς ὑμῶν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ λευῖται ὑμῶν οἱ νῦν διάκονοι κ. τ. λ.*

2) *Ὁ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν, ὡς θεοῦ ἀξίᾳ τετιμημένος, — ὁ δὲ διάκονος τούτῳ παριστάσθω ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ, — ἡ δὲ διάκονος εἰς τύπον τοῦ ἁγίου πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν. — Οἵ τε πρεσβύτεροι εἰς τύπον ἡμῶν τῶν ἀποστόλων ὑμῖν νενομίσθωσαν.*

waren. Also sind die Sätze von *οἵ τε πρεσβύτεροι* bis zum Schluß nicht ursprünglich. Das 28ste Capitel enthält Anordnungen über den Antheil der Kleriker an den Gemeindemahlen, denen sie persönlich nicht beiwohnen können. Wenn es nun dort heißt, der Bischof solle *τὸ τῆς ἀπαρχῆς εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ*, der Diakonus den doppelten Antheil einer Wittwe (*πρεσβύτις*) *εἰς γέρας Χριστοῦ* erhalten, so weist dies auf die im 26sten Capitel enthaltene Rangordnung zurück, welche parallel mit den drei göttlichen Personen ist, und in welcher der Presbyter keinen Platz fand. Wenn nun dennoch unmittelbar hierauf dem Presbyter derselbe Antheil, wie dem Diakonus, gewährt wird, und zwar wieder wegen der apostolischen Dignität seines Amtes, so ist die Nennung des Presbyters nach dem Diakonus nur daraus zu erklären, daß der ihn und die niederen klerikalischen Grade betreffende Satz (von *τοῖς δὲ πρεσβυτέροις — καὶ πυλωρὸς*) eingeschaltet ist. Endlich ist das ganze 30ste Capitel auszustoßen, obgleich dies für unsere unmittelbar vorliegende Frage nichts bietet, da der Presbyter in demselben nicht genannt ist. Das 29ste Capitel überträgt die Prädikate Gott und Prophet, welche dem Pharao gegenüber an Moses und Aaron vertheilt worden waren (Exod. 7, 1) auf die Bischöfe[1]). Hiezu paßt nun gar nicht, wenn im dreißigsten Capitel die beiden Prädikate an den Bischof und an den Diakonus in der Art vertheilt werden, daß der Bischof als Gott und der Diakonus als Prophet angesehen werden sollen. Deßhalb muß auch das 30ste Capitel für eine Einschaltung erklärt werden. Die Auslassung des Presbyters in diesen Capiteln hat also in dem ursprünglichen Text stattgefunden, und da dies aus keinem anderen Grunde zu erklären ist, als weil demselben kein eigenthümlicher Amtscharakter neben dem bischöflichen vindicirt werden konnte, so geht hieraus wiederum hervor, daß die Trennung des bischöflichen Amtes von dem des Presbyters nur auf dem relativen Vorzug des primus inter pares beruht, daß also diese erste Entwickelungsstufe der Verfassung nur in einer äußerlichen, nicht aber in einer

1) Cap. 29: *Εἰ γὰρ Ἀαρὼν — προφήτης εἴρηται, Μωϋσῆς δὲ θεὸς τοῦ Φαραώ, — διατί μὴ καὶ ὑμεῖς τοὺς μεσίτας ὑμῶν τοῦ λόγου προφήτας εἶναι νομίσητε καὶ ὡς θεοὺς σεβασθήσεσθε.*

innerlichen wesentlichen Veränderung des Verhältnisses zwischen Amt und Gemeinde bestand.

Dies folgt drittens aus den noch ziemlich späten Spuren von der Handhabung bischöflicher Vorrechte durch Presbytern, ungeachtet der stattfindenden Anerkennung des bischöflichen Amtes als eines vom Presbyteramte verschiedenen. Die spätere, auf dem specifischen Unterschiede zwischen Bischof und Presbyter beruhende Regel lautet in den apostolischen Constitutionen (VIII, 28): ὁ ἐπίσκοπος χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, ὁ πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ, d. h. Beide vollziehen die Handauflegung, jedoch die Handauflegung in der Ordination vollzieht nur der Bischof. Wenn dieser Vorzug zu der ursprünglichen Ausstattung des vom Presbyteramt unterschiedenen Bischofsamtes gehört hätte, so dürfte man in einer Zeit, wo jene Unterscheidung allgemein feststand, keine Abweichung von jener Regel erwarten. Wenn nun aber dergleichen vorkamen, so ist daraus zu schließen, daß der ursprüngliche Unterschied der beiden Aemter nur ein relativer und flüssiger gewesen ist, und der specifische und absolute Unterschied erst später sich entwickelt haben kann. In dieser Beziehung gewährt der 13te Canon des Concils zu Ancyra in Galatien (314) zwei sich gegenseitig ergänzende Anschauungen, welche der angeführten Regel widersprechen. Er lautet: Χωρεπισκόποις μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέροις πόλεως χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ [1]. Die hier genannten χωρεπίσκοποι, welche hinter den städtischen Presbytern zurückgestellt werden, behaupten doch im wesentlichen den Rang eines Presbyters. Da ihr Name mit den Bezeichnungen ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, πρεσβύτεροι οἱ ἐν χώραις [2]) wechselt, so weist die Entstehung dieses Amtes in die Zeit zurück, wo ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος gleichbedeutend waren. Ihre spätere Unterordnung unter den Stadtbischof geht ohne Zweifel daraus hervor, daß die

---

1) In Bruns, Canones apostolorum et conciliorum sec. IV—VII. Tom. I, p. 68. Auch in Routh Rel. sacr. III, p. 411.

2) Concil. Neocaesar. can. 13. Antiochen. can. 8.

auf Dörfern zerstreuten Christen einen Gemeindeverband mit den zahlreicheren Christen der je benachbarten Städte eingingen, womit es dann zusammenhing, daß die einzelnen Presbytern, welche dem Bedürfniß der ländlichen Filialgemeinden entsprachen, zu dem Collegium der Presbytern der benachbarten Stadtgemeinde hinzutraten. Unter diesen Verhältnissen ist es begreiflich, daß ungeachtet der rechtlich gleichen Stellung die vereinzelten Landpresbytern in eine faktische Abhängigkeit von dem Collegium der Stadtpresbytern kamen, welches seinen Ausdruck in dem angeführten Canon in der Art findet, daß eine Vergünstigung, welche den städtischen Presbytern unter Bedingungen gewährt wird, den Landpresbytern unbedingt abgesprochen wird. Der Canon gehört nun einer Zeit an, in welcher ein Bischof sich gleichmäßig über den städtischen, wie über den mit ihnen collegialisch verbundenen ländlichen Presbytern erhoben hatte. Nichtsdestoweniger müssen beide Klassen von Presbytern das Privilegium des Bischofs, die Ordination ausgeübt haben, da ein dagegen gerichtetes Verbot anders nicht zu begreifen ist. Es fragt sich nur, ob jene Anmaßung bischöflicher Vorrechte als rein willkührliche Unterbrechung eines fest geordneten Zustandes, oder als Beweis davon anzusehen ist, daß in den Gegenden Kleinasiens, auf deren kirchliche Verhältnisse sich das Concil bezieht, bis zu demselben hin noch keine Privilegien das bischöfliche Amt von dem der Presbytern getrennt haben? Die letztere Annahme empfiehlt sich darum, weil, so lange der Episcopat noch nicht vom Presbyterat unterschieden wurde, die Ordination entweder von dem ganzen Collegium, oder von jedem einzelnen Mitgliede desselben vollzogen werden mußte. Während dieser Periode waren aber ohne Zweifel gerade die einzelnen χωρεπίσκοποι vielfach in dem Falle, ohne Mitwirkung des Collegiums solche Akte vorzunehmen, da die Entfernung den regelmäßigen Verkehr zwischen Stadtgemeinden und ländlichen Filialgemeinden wohl nicht immer begünstigte. Wenn wir nun also auch zugeben wollen, daß zugleich mit dem Auftreten des Bischofs über Stadt- und Landpresbytern eine genaue und allgemein anerkannte Grenze zwischen den beiderseitigen Befugnissen festgestellt wurde, so mußten gerade die örtlichen Hindernisse die Fortsetzung der althergebrachten Funk-

tionen bei den χωρεπίσκοποι befördern, ohne daß darum der Vorwurf der Willkühr gegen dieselben erhoben werden dürfte. Nun widerlegt aber gerade der Canon die Voraussetzung, welche jener Annahme hinderlich zu sein und den Vorwurf der Willkühr zu begründen scheint, nämlich daß durch den Vorbehalt der Ordination für den Bischof dessen Amt von dem des Presbyters bestimmt unterschieden wurde. Während allerdings den Landbischöfen die Ausübung der Ordination verboten wird, wird sie ja den Stadtpresbytern, wenn auch nur unter einer Bedingung, gestattet. Wenn die Vollziehung der Ordination auch nur auf einen Presbyter übertragen werden kann, so ist ein specifischer Unterschied zwischen beiden Aemtern nicht anerkannt, und daraus muß man schließen, daß, wenn in dem vorliegenden Canon die Handhabung des Ordinationsrechtes durch andere Personen als der Bischof beschränkt werden soll, dasselbe in dem kirchlichen Kreise, den dieser Canon angeht, bisher nicht als specifisches Vorrecht des Bischofes gegolten haben kann. Der Fall ist ganz gleichartig mit der Bestimmung Tertullian's über die Taufe: Dandi quidem baptismi habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, *non tamen sine episcopi auctoritate* [1]). Wenn es feststeht, daß die Vollziehung der Taufe keinen specifischen Unterschied der Aemter des Bischofs und Presbyters begründet, und doch der Presbyter nur mit Genehmigung und unter Gewährleistung des Bischofs taufen darf, so bildet die Ordination, welche der Presbyter, wenn auch nur mit Genehmigung des Bischofs, ausüben darf, keine unüberschreitbare Grenze zwischen beiden Aemtern, d. h. ihr Unterschied ist nur ein relativer und conventioneller. Diese eben besprochenen Bestimmungen über den Episcopat halten sich also eben so fern von der dogmatischen Fixirung des Episcopates, als sie sich eng an die von Ignatius im Briefe an Polykarp entworfenen Grundzüge anschließen. Wenn in der Gemeinde nichts ohne den Willen des Bischofs geschehen soll, so darf keine Taufe, keine Ordination ohne seine Genehmigung vollzogen werden, aber sehr wohl sind zur Vollziehung beider Akte auch die Presbytern

1) De baptismo 17.

befähigt, da deren Amt Nichts vom Bischofthum wesentlich Verschiedenes enthält. Dieser Beurtheilung des ancyranischen Canons kann man nicht entgegensetzen, daß durch das den Landpresbytern ertheilte Verbot zu ordiniren, eine scharfe Grenze zwischen ihnen und den Stadtpresbytern gezogen sei. Dies ist zu bestreiten, wenn man diese Grenze für eine grundsätzliche, den ganzen Amtscharakter betreffende ausgiebt. Es ist nur eine Maßregel der Zweckmäßigkeit, wenn den gewiß oft weit von der Stadt entfernt wohnenden Landpresbytern die eigenmächtige Ausübung der Ordination im Interesse der Einheit verwehrt und die Stellvertretung des Bischofs in dieser Beziehung auf die städtischen Presbytern beschränkt wird. Allerdings gehört der Canon in einer anderen Beziehung der späteren Epoche an, nämlich sofern die Ordination des Bischofs stillschweigend Anderen, als den Presbytern, vorbehalten wird, allein dies hindert die eben dargelegte Ansicht keinesweges. Auf ähnliche Weise klingt die ursprüngliche Gleichheit der Bischöfe und Presbytern bei der Ertheilung der Presbyterordination in einer Bestimmung des vierten Concils von Karthago (398) nach, welche dahin lautet, daß bei der Ordination eines Presbyters sämmtliche Presbytern mit dem Bischofe zugleich die Hände auf das Haupt des Ordinanden legen sollen [1]. Da dies eine alte Sitte war, so weist ihre Entstehung in die Zeit zurück, in welcher der Bischof nur als der Erste unter den Presbytern galt.

Wenn die eben besprochenen Canones nicht auch soweit das ursprüngliche Verhältniß zwischen dem Bischof und den Presbytern darstellen, daß die thätige Mitwirkung der Presbytern auch bei der Ordination des Bischofs ausgesprochen ist, so liegt dies daran, daß der Uebergang des Episcopates vom Gemeindeamt zum Kirchenamt, und die hiemit zusammenhängenden Befugnisse die Mitwirkung der blos als Gemeindebeamten geltenden Presbytern bei der Ordination des Bischofs nicht länger dulden konnten. In den Gemeinden, in welchen die Vorstellung vom Bischofe als Nachfolger der Apostel, und Inhaber ihrer richtigen

1) Can. 3: Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente, et manus super caput eius tendente, omnes presbyteri, qui adsunt, manus suas iuxta manus episcopi super caput illius ponant.

Lehrtradition Platz ergriff, mußte die Ordination des Bischofs durch die Presbytern, welche der echten ignatianischen Schilderung jenes Amtes entsprochen haben wird, der Ordination durch andere Bischöfe weichen, und wenn dieser Umschwung, wie wir später zeigen werden, in den meisten Gemeinden bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sich vollendete, so dürfen wir in Denkmalen des vierten Jahrhunderts schwerlich eine Spur von dem früheren Sachverhalt erwarten. Nur von einer Gemeinde wird die Ausnahme mitgetheilt, daß in ihr bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts die Ordination des Bischofs von den Presbytern vorgenommen worden sei, von der Gemeinde in Alexandria. Diese Ausnahme ist aber wiederum keine willkührliche Abweichung von der Regel, sondern sie stellt den früher allgemeinen Zustand in einer Zeit dar, in welcher die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden einen weiteren Schritt in der Verfassung schon gethan hatte. Hieronymus erzählt nämlich in einem Briefe, worin er das Verhältniß der Bischöfe und Presbytern in der Weise bespricht, daß er die ursprüngliche Identität beider Amtsnamen anerkennt, und die Erhebung des Bischofs über die Presbytern von der Nothwendigkeit der Abwehr schismatischer Richtungen ableitet, zum Beweis des Letzteren: Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent [1]. Bei der Auslegung dieser Stelle ist zunächst festzuhalten, daß die Presbytern nicht als die Wähler des Bischofs erwähnt werden, sondern daß sie bei der Wahl des Bischofs nur den Vorzug haben, die einzigen Candidaten zu jenem Amte zu sein. Da nun nicht erwähnt wird, von wem die Wahl des Bischofs vorgenommen zu werden pflegte, so muß man zugeben, daß Hieronymus die Ausübung des Wahlrechtes durch die Gemeinde stillschweigend einschließt, deren Gewicht gerade in Alexandrien sehr anerkannt war [2].

---

1) Ep. CI ad Evangelum; Opp. ed. Martianay Tom. IV. p. 802.

2) Von der Wahl des Athanasius durch die Acclamation des Volkes

Es fragt sich also, welchen Antheil die Presbytern an der Einsetzung des Bischofs genommen haben können? Wenn es heißt, sie hätten den aus ihrer Mitte gewählten, und über ihren Kreis erhöhten Mann Bischof genannt, so kann das Nennen nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden werden, da ja nicht die Presbytern allein, sondern die ganze Gemeinde verpflichtet war, dem Gewählten jenen Namen zu geben. Dazu kommt, daß die angehängten Vergleiche, so wenig genau sie passen, auf einen besonderen Sinn des nominare hinweisen. Das nominare episcopum, welches also allein von den Presbytern ausgesagt wird, und darum als ein besonderer, feierlicher Akt verstanden werden muß, muß aber entweder die Ordination einschließen, oder ausschließen. Im ersteren Falle ist also ausgesagt, daß die Presbytern die Ordination des Bischofs zu vollziehen pflegten. Im anderen Falle heißt es, daß der zum Bischof erhobene Presbyter gar keiner ordinatorischen Handauflegung bedurfte, sondern, daß allein die feierliche Ertheilung des Namens durch die Presbytern ihn von denselben unterschied. In beiden Fällen ist aber die Anerkennung der wesentlichen Gleichheit beider Aemter ausgesprochen, im letzteren direkt, sofern nur eine neue Ordination den besessenen Amtscharakter verändern würde; im ersteren Falle indirekt, sofern die Ertheilung des höheren Amtscharakters durch Inhaber des niederen einen specifischen Unterschied beider ausschließt. In diesem bei beiden Deutungen stattfindenden Sinne hat auch Hieronymus den Fall der alexandrinischen Sitte als Beispiel der ursprünglichen Identität von Bischof und Presbyter und der späterhin eingetretenen conventionellen Erhebung eines Bischofs über das Presbytercollegium angeführt. Die Angabe über diese Sitte findet nun ihre Bestätigung und Ergänzung an folgender Stelle aus den Annalen

---

sagt Gregorius Naz. Orat. 21: *Οὕτω μὲν οὖν καὶ διὰ ταῦτα ψήφῳ τοῦ λαοῦ παντὸς, οὐ κατὰ τὸν ὕστερον νικήσαντα πονηρὸν τύπον, οὐδὲ φονικῶς τε καὶ τυραννικῶς, ἀλλ' ἀποστολικῶς καὶ πνευματικῶς ἐπὶ τὸν Μάρκου θρόνον ἀνάγεται.* Die Bedeutung der Volksstimme bei den alexandr. Bischofswahlen bezeugt Epiphanius, Haer. LXIX: *Ἔθος δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν μετὰ τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ' ἅμα γίνεσθαι εἰρήνης ἕνεκα τοῦ μὴ παρατριβὰς γίνεσθαι ἐν τοῖς λαοῖς, τῶν μὲν τόνδε θελόντων, τῶν δὲ τόνδε.*

des Patriarchen von Alexandrien, Eutychius aus dem zehnten Jahrhundert: Constituit evangelista Marcus una cum Hakania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent, deinde virum aliquem insignem eligerent, quem secum presbyterum constituerent loco eius, qui factus est patriarcha, ut ita semper exstarent duodecim [1]). Diese Nachricht, in welcher freilich die Behauptung der Wahl des Bischofs durch die Presbytern Bedenken erregt, ist ohne allen Zweifel unabhängig von Hieronymus, von dessen Angabe der weitere Verlauf des Berichtes des Eutychius in anderer Hinsicht sogar sehr bedeutend abweicht. Eutychius entscheidet also zunächst das von uns nach der Deutung der Aeußerung des Hieronymus übrig gelassene Dilemma dahin, daß die Ordination des Bischofs durch die Presbytern vorgenommen worden sei. Ueber die Dauer dieser Gewohnheit gehen aber beide Berichterstatter anscheinend weit auseinander, zumal Eutychius in diesem Zusammenhang noch andere Punkte der ältesten Kirchenverfassung in Aegypten berührt. Er erzählt [2]), daß erst der Patriarch

1) Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales interpr. Pocockio. Oxon. 1658, I, p. 331.

2) Fortsetzung der mitgetheilten Stelle: Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandriae. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Decrevit item, ut vacante patriarchatu eligerent ex quacunque tandem regione sive ex duodecim illis presbyteris, sive aliis virum aliquem eximium perspectae probitatis, eumque patriarcham crearent. Atque ita evanuit institutum illud antiquius, quo creari solitus a presbyteris patriarcha, et successit in locum eius decretum de patriarcha ab episcopis creando. Quod autem quaerunt, quare patriarcha Alexandrinus vocetur papa, cuius nominis significatus est avus, sciendum est, ab Hakania, quem constituit Marcus evangelista patriarcham Alexandriae usque in tempora Demetrii patriarchae ibidem — is patriarcha fuit Alexandrinus undecimus — nullum fuisse in provinciis Aegypti episcopum, nec patriarchae ante eum crearunt episcopos. Et primus fuit hic patriarcha Alexandrinus, qui episcopos fecit tres. Mortuo Demetrio suffectus est Heraclas, patriarcha Alexandrinus, qui episcopos constituit viginti. Ex his unus erat Ammonius dictus, religionis desertor. De quo simulac ad Heraclam delata est fama, congregavit is synodum episcoporum et in urbem Ammonii perrexit, ubi re satis cognita et perspecta eum ad veritatem reduxit.

von Alexandrien, Alexander die Bestimmung erlassen habe, daß der Patriarch nicht von den alexandrinischen Presbytern ordinirt werden solle, sondern daß die Bischöfe der ägyptischen Städte den aus der Mitte der alexandrinischen Presbytern erwählten Bischof ordiniren sollten. Zur Erklärung des auffallenden Umstandes, daß erst so spät, im Anfange des vierten Jahrhunderts die Mitwirkung der benachbarten Bischöfe bei Besetzung des alexandrinischen Stuhles gesetzlich festgestellt sei, dient die weitere sehr wichtige Mittheilung, daß bis zu den Zeiten des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem alexandrinischen Bischof keine Bischöfe in Aegypten gewesen seien, sondern daß erst jener drei Bischöfe, sein Nachfolger Heraklas (233 — 248) deren zwanzig eingesetzt habe, unter denen der abtrünnige Ammonius gewesen sei. Zur Erläuterung dieser Angaben wird wohl zunächst zugestanden werden, daß der Titel des Patriarchen auf unhistorische Weise bis zum Nachfolger des Markus zurückdatirt ist, und wir, der Klarheit wegen, anstatt dessen den Titel des Bischofs von Alexandrien unterschieben dürfen. Ferner liegt das Hauptgewicht der Einrichtung des Alexander nicht darin, daß die benachbarten Bischöfe den zu Alexandrien w ä h l e n, sondern darin, daß sie ihn o r d i n i r e n sollen. Wenn es schon ungenau war, zu sagen, daß von Anfang an die Presbytern den Bischof erwählt hätten, da die Betheiligung des Volkes bei der Bischofswahl aus anderen Gründen feststeht, so ist hienach auch die analoge Angabe, daß durch Alexander die Bischöfe zur Vornahme der Wahl berechtigt worden seien, zu ergänzen. Die ausdrückliche Bestimmung aber, daß die Bischöfe den Gewählten ordiniren sollten, ist gegen die früher übliche Ordination des alex. Bischofs durch die Presbytern gerichtet. So sehr nun die Ausübung dieses Privilegium bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts auffällt, so gewährt doch gerade Eutychius die einfachste Erklärung dieser Sitte. Ihm zufolge gab es ja bis auf Demetrius in ganz Aegypten nur den einzigen Bischof in Alexandrien. Wenn also die Selbständigkeit der Provincialkirche aufrecht erhalten werden sollte, so mußte die Ordination des Bischofs von den Presbytern vollzogen werden. Im Lichte des späteren Rechtes erscheint dies allerdings als eine Abweichung, welche kaum

durch den angegebenen Grund entschuldigt werden möchte. Allein es kommt dazu, daß in der alexandrinischen Gemeinde ein specifischer Unterschied des Episcopates vom Presbyteramte nicht anerkannt wurde. Dies beweist nicht nur die Classificirung der Gemeindeämter durch Clemens [1]), sondern auch der erst später zu berührende Umstand, daß derselbe Lehrer der alexandrinischen Kirche den specifischen Charakter der apostolischen Succession und der Bewahrung der apostolischen Lehre den Bischöfen gar nicht zuerkennt zu einer Zeit, als die übrigen Provincialkirchen in diesem Punkte völlig übereinstimmten. Wenn nun ferner bis in die Zeiten des Demetrius außer Alexandrien kein Bischofssitz in Aegypten war, und trotz der Einsetzung anderer Bischöfe in den ägyptischen Städten durch den alexandrinischen dieselben dem letzteren keinesweges gleichgestellt wurden, sondern von Anfang ihres Auftretens an demselben als ihrem Metropoliten unterworfen waren [2]), so müssen von Anfang an die christlichen Gemeinden in Aegypten in einem Filialverhältnisse zu der alexandrinischen, und die Presbytern jener zu den zwölf alexandrinischen in dem subordinirten Verhältnisse der Landpresbytern zu den Stadtpresbytern gestanden haben. Dies spricht sich in dem Privilegium aus, daß allein die zwölf alexandrinischen Presbytern den aus ihnen hervorgehenden Bischof der ganzen ägyptischen Gemeinde zu ordiniren hatten. Der Vorrang der alexandrinischen Gemeinde und die in jenem Privilegium der alexandrin. Presbytern ausgesprochene wesentliche Gleichheit des Bischofs- und Presbyteramtes ließ es natürlich nicht zu, daß die neu creirten Bischöfe in den ägyptischen Städten von den alexandrinischen Presbytern als ihnen gleich, geschweige höher stehend anerkannt, und darum zur aktiven oder passiven Theilnahme an der Wahl eines alexandrinischen Bischofs herbeigezogen wurden. Von diesem Punkt aus ist der Widerspruch der Zeitbestimmungen des Hieronymus und des Eutychius zu lösen. Wenn auch Demetrius (190—232) drei Bischöfe, und Heraklas (233—248) zwanzig in

---

1) S. oben S. 431.

2) Canon Nicaenus VI: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν.*

den ägyptischen Städten einsetzten, und dieselben ihrerseits mit der Fülle der Ansprüche ihres Amtes den einfachen Presbytern entgegentraten, so ist es unter den in Alexandrien traditionell feststehenden Verhältnissen vollkommen begreiflich, daß die dortigen Presbytern, nach Hieronymus Zeugniß, ihr altes Recht bei der Wahl des Heraklas gegen die drei, und bei der Wahl des Dionysius gegen die dreiundzwanzig aufrecht erhielten. Hieronymus läßt schließen, daß bei der Wahl des Nachfolgers des Dionysius (264) die alexandrinischen Presbytern der inzwischen gewachsenen Macht der Bischöfe haben weichen müssen, und auch nachher ihr Privilegium nicht mehr haben ausüben können. Hiemit stimmt nun zwar Eutychius nicht überein, indem er die Fortdauer der ursprünglichen Sitte bis auf Alexander behauptet. Die Sache selbst leitet uns aber an, dem Hieronymus gegen Eutychius Recht zu geben. Bei der Voraussetzung der Angabe des Hieronymus müssen wir nämlich annehmen, daß die Presbytern zu Alexandrien auch nach dem ersten Bruch ihrer Rechte bei der Wahl des Nachfolgers des Dionysius ihre Ansprüche fortwährend geltend gemacht, und um so länger bei ihnen beharrt haben werden, als jene Zeit in der Bewahrung alter Traditionen sorgfältig war. Eben deßhalb ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß, wie Eutychius erzählt, noch der Bischof Alexander, ein Glied des nicänischen Conciles, Ursache hatte, die Ansprüche der alexandrinischen Presbytern auf die Ordination des Bischofs zurückzuweisen, und die alleinige Behauptung der passiven Wählbarkeit ihnen zu beschränken. Viel weniger wahrscheinlich dagegen ist, daß, nachdem die alte Observanz über drei Jahrhunderte ausgeübt worden war, dieselbe durch ein einfaches Edikt umgeworfen worden sei, wie Eutychius andeutet. Observanzen der Art, wie die uns vorliegende, werden nur durch das allmählige Aufkommen entgegenstehender Observanzen überwunden, und dieselben beginnen nicht damit den Angriff, daß sie sich rechtliche Form geben, sondern diese ist immer nur der Ausdruck des Sieges nach längerem Kampfe. Wir müssen also eben dieser rechtlichen Festsetzung wegen annehmen, daß in dem dritten Jahrhundert die ägyptische Kirche den Schauplatz für den Kampf des alexandrinischen Presbyterates mit dem ägyptischen

Episcopat um die Wahl des Metropoliten abgegeben hat, in welchem anfangs das Recht der Presbytern, späterhin aber die Ansprüche des Episcopates überwogen, bis das letztere in dem Edikt des Alexander das erstere zum Schweigen brachte. Und in Rücksicht hierauf empfiehlt sich eben die Angabe des Hieronymus, daß das alte Privilegium der Presbytern bis auf Heraklas und Dionysius hin ausgeübt sei, als die den Umständen am meisten angemessene und wahrscheinlichste [1]). Die Geschichte der Verfassung der alexandrinischen Gemeinde und der ägyptischen Provincialkirche beruht also auf der Stellung des Bischofs als des Ersten unter den Presbytern. Wenn nun auch die Geltung dieser Anschauung in der alexandrinischen Bischofswahl durch das Edikt des Alexander vernichtet wurde, so hat der mit jenem Punkte zusammenhängende ursprüngliche Charakter der ägyptischen Kirchenverfassung sich noch in der Spur erhalten, daß im vierten Jahrhundert die Presbytern in Abwesenheit des Bischofs die demselben seit dem

1) Unter den Gründen, mit welchen Pearson, Vindiciae Ignatianae I, 11 (bei Cotelier, patr. apost. tom. II, pag. 323 sq.) sich der Angaben des Hieronymus und Eutychius zu entledigen sucht, ist nichts, was zu einer ausführlichen Beurtheilung derselben herausfordert. Neben dem Versuch, unvereinbaren Widerspruch zwischen beiden Berichterstattern nachzuweisen, den wir zugeben, aber zu Gunsten des Hieronymus entscheiden, ist der scheinbarste Gegengrund gegen Eutychius die Nachweisung der Erwähnungen von ägyptischen Bischöfen im zweiten und dritten Jahrhundert. Allein was davon dem zweiten Jahrhundert angehört, ist nach der Identität des Bischofs mit dem Presbyter zu beurtheilen. Aus dem dritten Jahrh. ist nur das von Wichtigkeit und Interesse, was den Demetrius betrifft, der ja zuerst drei Bischöfe in Aegypten eingesetzt haben soll. Er war der Hauptgegner des Origenes, und verfolgte ihn mit Synoden. Hierüber enthält nun ein Fragment der Apologie des Eusebius bei Photius Bibl. Cod. 118 folgendes: *σύνοδος ἀθροίζεται ἐπισκόπων καὶ τινων πρεσβυτέρων κατ' Ὠριγένους.* Von einer zweiten Versammlung heißt es ebendaselbst: *ἀλλ' ὅγε Δημήτριος ἅμα τισιν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις καὶ τῆς ἱερωσύνης ἀπεκήρυξεν.* Hiemit operirt nun Pearson gegen Eutychius so, daß er, wenn damals wirklich nur drei neu ernannte Bischöfe in Aegypten gewesen wären, sowohl von Origenes als von Eusebius die Erwähnung des genauen Thatbestandes verlangt, welcher die Vertheidigung so erleichtert hätte. Da dies aber nicht geschehe, so müsse man aus einer Aeußerung des Origenes selbst, daß D. alle Winde Aegyptens auf ihn gehetzt habe, schließen, daß dies sehr viele Bischöfe gewesen seien. Ich wage die Frage nicht zu entscheiden, welche Zahl unter den *τινὲς ἐπίσκοποι* im eusebianischen Fragment verstanden werden, und wie genau die Apologeten im Bericht über die einzelnen Umstände gewesen sein müssen; dem Wortlaute nach widerspricht aber die Erwähnung der *τινὲς ἐπίσκοποι*, welche mit Demetrius gegen Origenes auftraten, nicht der Angabe des Eutychius, daß vor dem Tode des D. nur drei Bischöfe außer dem alexandrinischen in Aegypten waren.

dritten Jahrhundert als wesentliches Vorrecht beigelegte Handlung der Confirmation vollzogen [1]. Zusammenfassend und abschließend erklären wir also, daß wenn mit der Unterscheidung des Bischofs vom Presbyter ursprünglich die Anerkennung eines specifischen Amtscharakters des ersteren verbunden gewesen wäre, der davon ganz abweichende Typus der alexandrinischen Verfassung schlechterdings nicht zu begreifen wäre. Vielmehr hat sich in Alexandrien die ursprüngliche blos conventionelle Unterscheidung der Aemter des Bischofs und der Presbyter zu einer Zeit noch erhalten, in welcher sich auf den anderen Gebieten der christlichen Kirche schon die Anerkennung eines specifisch-bischöflichen Amtscharakters entwickelt hatte, welcher sowohl wegen der Vergleichung mit dem Brief des Ignatius an Polykarp, als wegen der Rücksicht auf die eben besprochene alexandrinische Verfassung als eine spätere Entwickelungsstufe angesehen werden muß.

IV. Der Episcopat als Kirchenamt.

Der Episcopat ist auch in seiner äußeren Trennung vom Presbyteramt ursprünglich nicht aus seiner ausschließlichen Beziehung zur einzelnen Gemeinde herausgetreten, und der Bischof hat nach der Beschreibung des Ignatius keine anderen Befugnisse und Attribute besessen, als die Presbytercollegien ursprünglich inne hatten, aus deren Mitte sich der Bischof als der Erste unter Gleichstehenden erhob. Die erste Stufe der inneren Entwickelung war die Erhebung des Episcopates zum Kirchenamt, zum Organ der die einzelnen Gemeinden umfassenden und tragenden Einheit der Kirche. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob vor dieser Epoche es überhaupt kein Kirchenamt gegeben hätte. Denn da die Idee der Kirche und die Tendenz, eine Kirche zu bilden, als die Voraussetzung der Stiftung der einzelnen Gemeinden nachzuweisen ist, so muß von Anfang an die Kirche in irgend welchen Formen bestanden, und sich an irgend ein Amt angelehnt haben. Es muß jedoch nach der bisherigen Darstellung geläugnet

1) Apud Aegyptum presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus. Ambrosiaster, Commentarius in ep. ad Ephesios.

werden, daß das Gemeindeamt des Bischofs ursprünglich zugleich als Kirchenamt gegolten habe. Wann diese Combination eingetreten ist, und unter welchen Bedingungen, ist eben die vorliegende Frage, zu deren Beantwortung es zuvörderst nöthig ist, das Bewußtsein von der Kirche und dem Kirchenamte darzustellen, welches die Ausbildung der Gemeindeverfassung bis zu dem Punkte begleitete, an welchem wir angelangt sind.

Begriff und Name der ἐκκλησία im umfassenden Sinne sind von Jesus selbst zuerst in Anwendung gebracht worden [1]). In seinen Worten ist der Unterschied zwischen Kirche und Himmelreich scharf ausgeprägt, und das Verhältniß beider dahin bestimmt, daß die Kirche nur den Eingang zum Himmelreich vermittele, oder als Vorbereitungsanstalt für jenes dienen solle. Andererseits wird durch die Verheißung, welche an die Ausübung der Schlüsselgewalt durch die Apostel geknüpft wird, ein wesentliches Attribut des Himmelreiches, nämlich die entscheidende Gewißheit über Seligkeit und Unseligkeit, schon an die Vorbereitungsanstalt übertragen. Hiedurch ist die alsbald eintretende Vermischung von Kirche und Himmelreich, und die Anticipation des letzteren in der ersteren schon vorbereitet, welche dann um so bestimmter formulirt wird, je mehr man die Nähe des Eintritts des Himmelreiches aus den Augen verlor. Als Leiter und Vertreter der mit jenem Vorrecht ausgestatteten Kirche werden Petrus und die Apostel bezeichnet. Demgemäß traten dieselben auch an die Spitze der nach Jesu Auferstehung sich sammelnden Schaar von Bekennern desselben in Jerusalem. In diesem Kreise des Judenchristenthums konnte jedoch weder der Begriff noch die Form der Kirche eine weitere Entwickelung finden. Indem die Apostel ihr Verhältniß zur jüdischen Theokratie nicht abbrachen, und doch die Erfüllung der an dieselben geknüpften Verheißungen von der Theilnahme an ihrem christlichen Bekenntnisse abhängig machten, blieb die Frage unentschieden, ob die Kirche, die Vorbereitungsanstalt zum Himmelreich, in den Formen der jüdischen Theokratie schon vorhanden sei, oder ob sie in anderen Formen dargestellt die letztere zu verdrängen und

---

1) Matth. 16, 18. 19; 18, 18. Vgl. Rothe a. a. O. S. 93 f.

zu ersetzen bestimmt sei. Ferner kam das Verhältniß zwischen Kirche und Gemeinde nicht zur Entwickelung, solange die Gemeinde zu Jerusalem die einzige war, welche unter der Leitung der Apostel stehend, ebendarum auch den Anspruch an den Namen der Kirche machen mußte. Eine Auseinandersetzung hierüber scheint auch durch die Verbreitung des Christenthums von Jerusalem nach anderen palästinensischen Orten nicht befördert worden zu sein. Das Stillschweigen, welches die Apostelgeschichte darüber beobachtet, ob die ἐκκλησίαι καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας (9, 31) mit Aeltesten, mit Beamten versehen waren, während die Einsetzung derselben in den von Paulus gestifteten Gemeinden ausdrücklich hervorgehoben wird (14, 23), scheint so ausgelegt werden zu müssen, daß diese Gemeinden nur als Posten der jerusalemischen anzusehen sind, welche neben derselben keine Selbständigkeit besessen haben. Dies folgt auch daraus, daß in der späteren Zeit Jerusalem der einzige Bischofssitz in Palästina war. Und wenn wir nun auch zugeben, daß jede der palästinensischen Gemeinden Vorsteher gehabt habe, so werden dieselben in einem solchen Verhältniß zu den Aposteln als Vorstehern der jerusalemischen Gemeinde gestanden haben, wie die Chorepiscopen zu Presbytern der Stadtgemeinden, mit denen ihre Landgemeinden Einen Verband bildeten. Auch die Bildung der Gemeinde zu Antiochia (Act. 11, 20) führte zu nicht mehr Aufklärung, obgleich durch die weitere Entfernung die Frage über das Verhältniß zwischen Gemeinde und Kirche, und durch die Bekehrung von Heiden die Frage über die Selbständigkeit der Kirche gegen die Theokratie dringender wurde. Durch die Delegation des Barnabas, welcher der Localgemeinde nicht angehörte, und wenn er prophetische Gaben hatte (Act. 11, 24; 14, 1), beinahe gleichen Rang mit den Aposteln einnahm, schnitten die letzteren die Entscheidung beider Fragen ab. Erst die Wirksamkeit des Paulus gab einen entscheidenden Anstoß zur Weiterbildung des Begriffs und der Formen der Kirche, sowohl wegen der weiteren Entfernung der von ihm gegründeten Gemeinden, als auch wegen des von ihm eingenommenen Standpunktes, der von dem der Urapostel verschieden war. Paulus war der Erste, welcher selbständige Gemeinden stif-

tete, indem er die Vorsteher derselben aus deren eigenem Schooße hervorgehen ließ, und jede derselben unabhängig von anderen machte. Indem diese beiden Merkmale in den unter der Leitung der Urapostel in Palästina und Antiochia gebildeten Gemeinden nicht zusammentreffen, sondern nur in der Praxis des Paulus hervortreten, so empfangen wir eine Bestätigung dafür, daß wir bei der Feststellung der Verhältnisse der christlichen Gemeinde nur auf den Wirkungskreis des Paulus eingingen, in welchem allein der eigentliche Begriff der Gemeinde verwirklicht wurde. Darum konnte auch nur Paulus zur Entwickelung des Begriffs der Kirche fortschreiten. Denn trotz des Mangels an Quellen werden wir behaupten dürfen, daß die Urapostel wegen der Vermischung von Kirche und Gemeinde, durch welche ihre Stellung von Anfang an bedingt wurde, und von welcher wir noch andere Spuren, als die bisher angeführten, antreffen werden, zur Feststellung des Begriffs der Kirche nicht befähigt waren. Man wende hiegegen nicht ein, daß auch die Urapostel wie Paulus ihre Wirksamkeit über die Grenzen von Palästina und Syrien hinaus erstreckt hätten, also auch aus den nächsten Schranken ihres ursprünglichen Gesichtskreises hinausgetreten wären. Soweit dies nicht auf Sagen beruht, deren Unglaubwürdigkeit feststeht, so sind Mitglieder der Zwölf nur in der Art über Palästina hinausgekommen, daß sie in bestehende Gemeinden eintraten, Johannes in Ephesus, Petrus in Rom, Philippus in Hierapolis. Wenn dieselben also vielleicht an den genannten Orten eine klarere Einsicht in das Verhältniß von Gemeinde und Kirche gewonnen haben werden, so ist eben dadurch die Selbständigkeit dieser Einsicht in Frage gestellt, und für eine Gleichstellung derselben mit Paulus in dieser Hinsicht nichts gewonnen.

Der Begriff der Kirche, als des Leibes Christi, entsteht dem Paulus durch einen Schluß von der Darstellung des rechtfertigenden Glaubens des Einzelnen aus. Wenn der Einzelne dadurch gerecht ist, daß er im Glauben an dem Tode und der Auferstehung Christi Theil nimmt, so daß nach der Vernichtung des alten Menschen Christus selbst in ihm lebt, und ihn beseelt, so lebt Christus in allen Gläubigen. Da jedoch seine Wirksamkeit in Allen

sich nicht in einförmiger Weise offenbart, sondern in verschiedenen Gaben, welche eben wegen ihrer individuellen Getrenntheit sich gegenseitig suchen, so stehen nicht blos die einzelnen Gläubigen in einem gleichartigen Verhältnisse zu Christus, sondern außerdem in gegenseitiger lebendiger Wechselwirkung, welche durch die allen gemeinsame Beziehung auf den Mittelpunkt eine harmonische und organische wird. Wenn hiebei nicht auf die individuell verschiedene Gestaltung des Christenthums gerechnet wäre, so würde die Anwendung des Bildes: Leib Christi, auf diese Beschreibung nicht passen; denn nicht die einförmige gleichartige Abhängigkeit aller Einzelnen von Christus, sondern in derselben die verschiedenartige Ausprägung, kurz erst die Individualisirung des gemeinsamen Princips macht eine organische Gestaltung möglich, wie die Kirche sein soll, wenn sie mit einem Leibe verglichen, oder nach einem anderen Bilde als Haus Gottes bezeichnet wird [1]). Dieser Begriff hält sich durchaus auf der Linie, bis zu welcher die kirchliche Einheit unter der Wirksamkeit des Paulus entwickelt war. Ebensowenig, als in dieser Darstellung darauf gerechnet ist, daß die Gemeinden die Momente der Kirche bilden, ebensowenig besteht auch schon zur Zeit des Paulus eine bestimmte Zusammenfassung der Gemeinden unter ein Organ der kirchlichen Einheit. Nur die verhältnißmäßig zufällige Wirksamkeit der Gnadengaben, namentlich der Lehre und der gegenseitigen Unterstützung, bildete das äußere Band der überall zerstreuten Christen, unangesehen ihr Verhältniß zu den einzelnen Ortsgemeinden (1. Cor. 12, 27. 28). Nicht einmal die Apostel können als gemeinsame Auktorität der Kirche angesehen werden, da nach dem zwischen Paulus und den Uraposteln geschlossenen Vertrage weder Paulus in den Wirkungskreis des Petrus in Palästina, noch dieser in den des Paulus einzugreifen berechtigt war. So war denn die Verpflichtung der Heidenchristen zur Unterstützung der Brüder in Palästina das einzige Band der kirchlichen Einheit jener Epoche [2]). In den geson-

1) Röm. 12, 3 ff. 1. Cor. 10, 17; 12, 4 ff. Col. 3, 15. — 1. Cor. 3, 11.

2) Gal. 2, 7—10.

derten Wirkungskreisen waren nun allerdings die Apostel die höchsten Lehrauktoritäten, das Maaß ihres Einflusses hing jedoch ohne Zweifel ebenso von ihrem persönlichen Geschick, das heißt von ihrem Charisma, als von der absoluten Geltung ihres Amtes ab. Wie wenig nämlich das Verhältniß zwischen den Rechten der Gemeinde und dem Apostel als Organ der kirchlichen Einheit festgestellt gewesen sein kann, beweist bei dem Fall des Blutschänders in Corinth die Art, in welcher Paulus seine Auktorität mit der Selbständigkeit der Gemeinde in Einklang zu setzen versucht [1], ohne daß er doch mit seinem Vorhaben durchzudringen vermochte. An diesem Falle erkennen wir recht deutlich die Sprödigkeit des Gemeindebewußtseins, um deren willen Paulus seinen Begriff von der Kirche nur an die Atome der Gemeinde anlehnen konnte. Wir haben keine Ursache, daran zu zweifeln, daß in der apostolischen Zeit gerade auch die begeisterte Privatthätigkeit, welche über die nächsten Grenzen der Gemeinde hinausreichte, der Heerd des Bewußtseins kirchlicher Einheit war, und insofern ist es stark zu bezweifeln, daß, wie Rothe meint, dem paulinischen Begriff von der Kirche unmittelbar keine Wirklichkeit entsprochen habe [2]. Das Urtheil wäre richtig, wenn die Anschauung des Paulus sich auf das Verhältniß der Gemeinden zur Kirche bezöge, allein dies ist, wie gesagt, nicht der Fall.

Die Frage über das Verhältniß der Gemeinden zur Kirche konnte erst nach dem Abtreten der Apostel aufgenommen werden. In dieser Epoche mußte man aber auch nach Mitteln suchen, um das Postulat der kirchlichen Einheit nach dem Verluste der ersten Organe derselben zu verwirklichen; und zwar mußten die Gemeinden selbst diese kirchlichen Organe aus ihrem Schooße produciren. Das nächste Mittel, welches ergriffen wurde, war das der Correspondenz zwischen den Gemeinden oder ihren Vorstehern. In dem frühesten Beispiel, welches wir davon anzuführen haben, dem Briefe des römischen Clemens an die Corinther, ist es die römische Gemeinde selbst, welche sich an die zu

---

1) 1. Cor. 5, 3—5. S. oben S. 388.

2) A. a. O. S. 297 f.

Corinth wendet. Wir erkennen daraus, daß Clemens, wenn er als Bischof von Rom den Brief verfaßte, seine Auktorität der Lehre und Ermahnung an eine andere Gemeinde nur im Namen seiner eigenen auszuüben berechtigt war, daß also sein Amt, sei es als Bischof oder als Presbyter, nicht als solches eine über die eigene Gemeinde hinausgreifende Berechtigung enthalten haben kann. Andere Beispiele dieser Sitte der kirchlichen Correspondenz sind die Briefe des Ignatius an Polykarp, an die Epheser und an die Römer, der des Polykarp an die Philipper, die Briefe des Dionysius von Corinth (Euseb. IV, 13), der des Bischofs Polykrates von Ephesus an Victor und an die Gemeinde zu Rom (V, 24), der Brief der gallischen Märtyrer an Eleutherus von Rom (V, 4), die Briefe der Gemeinden in Lugdunum und Vienna an die in Asien und Phrygien (V, 1) und der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelium und an die ganze katholische Kirche (IV, 15). Unter diesen Briefen gehören einige, namentlich die des Polykarp und des Dionysius in die Epoche, in welcher die kirchliche Auktorität des Bischofs abgesehen von der Gemeinde sich festgestellt hatte, die unläugbar jüngeren Briefe der Gemeinden in Gallien und in Smyrna beweisen aber im Vergleich mit dem Brief der römischen an die corinthische Gemeinde, daß nach dem Aussterben der Apostel die kirchliche Correspondenz in der Art das Organ der kirchlichen Einheit wurde, daß die einzelnen Gemeinden als solche Träger derselben wurden, und ihre Vorsteher nur im Namen und Auftrage der Gemeinden den Verkehr mit den anderen Gemeinden vermittelten. In dieser Hinsicht ist eine Stelle im Hirten des Hermas außerordentlich lehrreich. Die dem Hermas in Gestalt einer alten Frau erscheinende Kirche hatte ihm geboten, ihre Offenbarungen niederzuschreiben, diese Anweisung wird nachher näher so erläutert: *γράψεις δύο βιβλία καὶ δώσεις ἓν Κλήμεντι, καὶ ἓν Γραπτῇ. Καὶ Γραπτὴ μὲν νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. Κλήμης δὲ πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις, σὺ δὲ ἀναγγελεῖς τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας* [1]). Wenn wir in Anschlag bringen, daß die genannte Schrift nicht von

1) Lib. I, Vis. 2. cap. 4.

einem Zeitgenossen des römischen Clemens herrühren kann, so ist es im Angesicht einer Beschreibung seiner Stellung, wie in den mit dem Hirten ungefähr gleich alten clementinischen Recognitionen, von Wichtigkeit, daß ihm in dieser Stelle ein geringerer Amtscharakter beigelegt wird. Rothe meint freilich, daß Clemens auch in der vorliegenden Stelle als Bischof bezeichnet werde, rechtfertigt diese Auslegung aber nur durch den Versuch der Nachweisung, daß im Hirten auch sonst der Bischof von den Presbytern unterschieden werde, deren Unrichtigkeit jedoch oben dargethan ist[1]). Wenn in den angeführten Worten Jemand als Bischof bezeichnet würde, so wäre vielmehr Hermas in dem Falle, sofern ihm die Belehrung der Presbytern anvertraut wird. So wenig nun aber Grapte, welche die Wittwen und Waisen belehren soll, darum einen von den ersteren unterschiedenen Amtscharakter gehabt haben kann, so wenig braucht dies bei Hermas, wenn er wirklich als Bischof angesehen werden müßte, der Fall zu sein. Allein sein Vorrang vor den Presbytern beruht ohne Zweifel nicht auf einem Amtscharakter, sondern auf seinem prophetischen Charakter, sofern neue göttliche Offenbarungen vermittelst der empfangenen Visionen bei ihm niedergelegt sind. Wenn nun Hermas, wie gezeigt worden ist, überhaupt nur zwei Aemter in der Gemeinde kennt, so kann auch Clemens nicht als Bischof bezeichnet sein, sondern das ihm übertragene Geschäft, den Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden zu vermitteln, erscheint neben seinem Amt als Vorsteher oder Presbyter, dessen Anerkennung durch Hermas wir wohl voraussetzen dürfen, als eine außerordentliche Zugabe[2]). Die Stelle führt uns demnach denjenigen Punkt der Entwickelung vor Augen, auf welchem dem ersten unter den Presbytern, der als solcher unter Umständen den Titel des Bischofs führte, thatsächlich der kirchliche Verkehr mit den übrigen Gemeinden übertragen war. Dies geht weiter als der Thatbestand, welcher durch den Brief des römischen Clemens hindurchscheint, denn in diesem ist der wahrscheinlich erste

1) Rothe, a. a. O. S. 407. S. oben S. 412.

2) Die alte lateinische Uebersetzung hat nach den Worten, welche Clemens betreffen, noch den Satz: illi enim permissum est, der in dem Citat bei Orig. Philocal. cap. 1. ex lib. IV, 2 de Princ. wohl nur ausgelassen ist.

Vorsteher der Gemeinde nur befugt, im Namen derselben zu schreiben, während derselbe im Hirten schon als ständiger Leiter des Verkehrs mit anderen Gemeinden erscheint, also eine größere Selbständigkeit gegen die seinige erhalten haben muß. Ebenso bestimmt unterscheidet sich dies aber von der weiteren Stufe, auf welcher die kirchliche Stellung des Bischofs, abgesehen von dem zufälligen Verkehr nach Außen, dogmatisch formulirt und mit einem bestimmten Inhalt versehen wird.

Die älteste Schrift, in welcher der Bischof als das gesetzliche Organ der kirchlichen Einheit dargestellt wird, sind die clementinischen Recognitionen, oder das ihnen zu Grunde liegende *Κήρυγμα Πέτρου*. Die Attribute, mit denen der Episcopat ausdrücklich versehen wird, stehen in der engsten Beziehung zu der Lehre von der Tradition, welche die Einheit der Kirche mit der Einheit des Menschengeschlechts verknüpft. Christus, welcher nicht nur der allwissende wahre Prophet ist, sondern der Urmensch, der als Offenbarer der Wahrheit dem Abraham, Moses und anderen Frommen erschien, hat die zwölf Apostel als Verkünder seiner Worte [1]), und seinen Bruder Jacobus als Bischof von Jerusalem eingesetzt, der wegen seiner leiblichen Verwandtschaft mit dem Herrn vor den Aposteln wenigstens insofern ein Vorrecht genießt, als er alle Lehrer zu beglaubigen hat [2]). Die Lehre des wahren Propheten, welche durch Jacobus und die Apostel fortgepflanzt wird, ist so sehr der Mittelpunkt der Weltentwickelung, daß Petrus als Vertreter derselben gegen Simon mit diesem zusammen

---

1) Recogn. IV, 35: Unus enim est verus propheta, cuius nos duodecim apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens duodecim menses.

2) Rec. I, 43: Ecclesia domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus. 68: Iacobus episcoporum princeps. In der Ueberschrift des Briefes des Petrus an Jacobus, welcher vor den Homilieen steht, aber zum *κήρυγμα Πέτρου* gehört (s. oben S. 154), heißt Jacobus *ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*. Rec. IV, 35: Observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel eius, quicumque post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est, sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Cf. Hom. XI, 35.

unter die Syzygieen gerechnet wird, welche von Anfang an in der Welt vorherbestimmt waren [1]. Deßhalb ist der Bischof, indem er durch die Ordination zum Inhaber der wahren Glaubenslehre gemacht wird, für seine Gemeinde der Stellvertreter Christi und Gottes, auf welchen alle dem Bischof erwiesene Ehre oder Unehre zurückgeht, er ist also das Organ der Einen Wahrheit in seinem engeren Kreise. Diese Attribute des Episcopates werden, bei der Erzählung von der Ordination des Zacchäus als Bischofs von Cäsarea durch Petrus, von dem letzteren ausgesprochen [2]. Im Vergleiche mit dem Charakter des Episcopates nach der Beschreibung des Ignatius ist zu bemerken, daß die Idee von der Stellvertretung Christi durch den Bischof, und der Besitz der wahren Lehrtradition in unserer Schrift hinzugekommen sind. Hiedurch wird aber eben der Charakter des Kirchenamtes im Unterschiede vom Gemeindeamte bedingt. Zugleich sehen wir aber auch einen Einfluß der neuen Attribute des Bischofs auf die alten darin, daß die oberste Disciplinargewalt in der einzelnen Gemeinde, deren Anerkennung Ignatius als sittliche Nothwendigkeit empfahl, in der vorliegenden Stelle ebenfalls auf die Idee der Stellvertretung Christi zurückgeführt wird, jedoch ohne daß darum unmittelbar die Grenzen der Disciplinargewalt erweitert, und die ursprüngliche religiöse Autonomie der Gemeinde beschränkt worden sein mögen. Der für Zacchäus von der Gemeinde geforderte Gehorsam (vgl. auch Cap. 74) schließt wenigstens unmöglich die Anerkennung der Schlüsselgewalt bei den Bischöfen ein. Aus der Anlage der Recognitionen ist begreiflich, daß wir in denselben keine genaue Auskunft über das Verhältniß der Bischöfe unter einander und ihrer Gesammtheit zur Kirche erhalten. Die Frage, welche uns in die gegenwärtige Untersuchung hineinführte, welches Organ die Kirche

---

1) Rec. III, 61. S. oben S. 204.

2) Rec. III, 66: Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis, quem quasi Christi locum servantem honorare debetis, obedientes ei ad salutem vestram et scientes, quod sive honor, sive iniuria, quae ei defertur, ad Christum redundat, et a Christo ad deum. Audite ergo eum attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.

nach dem Tode der Apostel gefunden habe, findet auf die vorliegende Schrift keine Anwendung, in welcher Jacobus und die Apostel als noch lebend aufgeführt werden, und erst nach und nach die Einsetzung neuer Bischöfe außerhalb Jerusalems erzählt wird, deren erster Zacchäus in Cäsarea ist. Es geht jedoch deutlich genug aus der oben angeführten Stelle (IV, 35) hervor, daß die Stellung des Jacobus als princeps episcoporum, welche wohl zunächst seiner Person galt, auf seine Nachfolger im Episcopat zu Jerusalem überzugehen bestimmt war. Endlich ist von Interesse, die angegebene Vertheilung der Geschäfte zwischen den drei Amtsklassen zu beachten. Dem Bischof allein wird die dogmatische Lehre anvertraut, den Presbytern die Sittenlehre, den Diakonen die Belehrung, wie es scheint, über die äußere Ordnung in der Gemeinde. Es darf wohl ohne Weiteres vorausgesetzt werden, daß eine ganz scharfe Trennung dieser Stoffe schwerlich durchzuführen war. Aber aus der Tendenz, dieselbe vorzunehmen, erkennen wir erstens, daß in dem Moment, in welchem diese Darstellung zeitgemäß war, die Berechtigung zur Lehre in den Gemeinden die Lebensfrage war, und dann, daß die dogmatische Auktorität des Bischofs dadurch wirksamer gemacht werden sollte, daß man ihn von dem Geschäfte der Ermahnung entband, und dasselbe als ein untergeordnetes den Presbytern übertrug.

Die kirchliche Stellung des Bischofs beschränkt sich also nach dieser Beschreibung nur auf die Bewahrung der Lehrtradition des wahren Propheten. Genau denselben Standpunkt nimmt Irenäus ein; nur tritt in seiner Schrift adversus haereses die Idee der apostolischen Succession deutlicher hervor, welche in den Recognitionen durch die historische Einkleidung verhüllt worden war, und es fehlt die der judenchristlichen Richtung eigenthümliche Zurückdatirung der wahren Tradition bis an den Anfang der Welt. Die Tradition, ohne welche der wahre Sinn der Schrift nicht erkannt werden kann [1], wird im Besitze der Apostel aufgewiesen,

---

1) Der Grundsatz: non potest inveniri veritas ab his, qui nesciunt traditionem, welchen Ir. III, 2, 1 aus dem Munde von Gnostikern anführt, adoptirt er mit der näheren Bedingung, daß es die Tradition der Apostel sei; cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis — provocamus eos, adversantur traditioni (§. 2). Vgl. Recogn. I, 21.

welche durch den heiligen Geist zur wahren Erkenntniß und sittlichen Vollendung geführt worden sind [1]). Die Apostel sind selbst die Kirche [2]), und indem aus derselben die einzelnen Gemeinden hervorgehen, erhalten sich dieselben durch die Fortpflanzung der apostolischen Tradition in dem ursprünglichen Kirchenverband, und ebendadurch im Besitz der Wahrheit. Der vollständige Ausdruck und die concrete Bestimmung der wesentlichen Merkmale der Kirche ist in folgender Stelle (IV, 33, 8) enthalten: *Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt. Zur Analyse dieses Satzes können wir nicht passendere Worte finden, als die folgenden Rothe's [3]): „Als Elemente der wahren Gnosis werden hier zwei angegeben: die apostolische Lehre und die apostolische Kirchenverfassung. Die letztere wird näher beschrieben, zuerst im Allgemeinen als ein sich über die ganze Welt ausbreitendes Kirchensystem, und sodann näher als der Leib Christi. Hiernächst wird nun aber noch der concrete Sitz dieser charakteristischen Bestimmtheit, dieses Charakters und jenes systematischen Zusammenhanges bezeichnet, nämlich als der von den Aposteln herstammende und sich stetig fortsetzende Episcopat. Was die Christenheit zu einem einheitlich gegliederten System, und somit zum wirklichen Leibe des Herrn macht, ist also dem Irenäus der Episcopat.“ Das Bischofsamt gilt wegen der Uebertragung der richtigen Lehre dem Irenäus als die von den Aposteln selbst angeordnete Fortsetzung ihres Am-

---

1) III, 1, 1: Apostoli postquam induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem.

2) In Beziehung auf Act. 4, 21—30 heißt es III, 12, 5: Cum remisissent summi sacerdotes Petrum et Iohannem et reversi essent ad reliquos coapostolos et discipulos domini id est in *ecclesiam*. Ferner über das nun folgende Dankgebet V. 24—30: *Αὗται φωναὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν, αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν. αὗται φωναὶ τῶν ἀποστόλων, αὗται φωναὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου, τῶν ἀληθῶς τελείων, μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου διὰ πνεύματος τελειωθέντων.*

3) A. a. O. S. 486.

tes [1]), und deßhalb besteht die Kirche in der Gesammtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe der einzelnen Gemeinden [2]). Da nun diese dogmatische Ansicht von den Bischöfen unmittelbar als historische auftritt, so wäre freilich ein Inductionsbeweis nothwendig dafür, daß in den von den Aposteln gegründeten Gemeinden wirklich von Anfang an die Eine bestimmte Lehre geherrscht habe, und von den Bischöfen mit dem Bewußtsein vertreten worden sei, daß sie die Nachfolger der Apostel seien, und daß die jüngeren Gemeinden sich unter denselben Bedingungen an die älteren angeschlossen hätten. Der Mühe dieser Aufgabe glaubt nun Irenäus sich dadurch überheben zu können, daß er nur die Reihe der römischen Bischöfe bis zu den Gründern der Gemeinde Petrus und Paulus hinaufverfolgt, da die römische Gemeinde als ein Muster dastände, welchem alle übrigen Gemeinden sich anzuschließen hätten [3]). Es entspricht aber seinem Zweck sehr wenig, daß er nur die Namen der Bischöfe anführt, ohne von einem anderen, als dem Clemens, ein Beispiel der Lehrweise vorzulegen, so daß man schon deßhalb wohl Ursache hat, an dem historischen Werthe dieser Theorie zu zweifeln. Uebrigens erinnern wir noch, daß die Vertauschung des Namens episcopus mit presbyter bei Irenäus nur im Sinne des alterthümlichen Sprachgebrauchs stattfindet [4]), ohne daß mit demselben die dem Irenäus als ursprüng-

1) III, 3, 1: Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre: et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his (den Gnostikern) deliratur. — Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes.

2) III, 4, 1: Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis.

3) III, 3, 2: Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam, quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicamus. — Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.

4) S. oben S. 431.

lich feststehende Anschauung von der Einheit des Bischofs verletzt würde [1]). Ferner machen wir aber noch ausdrücklich darauf aufmerksam, daß der kirchliche Charakter des Episcopates, der Punkt der Uebereinstimmung desselben mit dem Apostolat, von Irenäus nur in die äußere Mittheilung der wahren Lehre, nicht aber in die Uebertragung sämmtlicher Vollkommenheiten gesetzt wird, welche bei den Aposteln anerkannt werden [2]). Ob mit dem charisma veritatis in dem angeführten Satze eine innere Qualität, und nicht das äußere Objekt der Glaubensregel gemeint ist, ist schwer zu entscheiden. Wenn man aber auch das erstere annimmt, so lehrt der ganze Zusammenhang der Theorie des Irenäus, daß damit nur etwas der äußeren apostolischen Lehre entsprechendes, und nicht eine Ausrüstung mit allen Kräften des göttlichen Geistes gemeint sein kann.

Dieselbe Richtung verfolgt ferner Tertullian. Wir erinnern an seine schon früher berührte Vorstellung von der apostolischen Tradition und deren Verbreitung von den apostolischen Gemeinden auf alle übrigen [3]). In den Gemeinden sind nun aber die Bischöfe diejenigen, welche in ununterbrochener Reihe als Nachfolger der Apostel die überlieferte Lehre in ihrer Reinheit bewahren, also dadurch die Einheit der Kirche vertreten [4]). Auf diesem Standpunkte ist kein Bedürfniß, eine Gemeinde als Centralgemeinde anzuerkennen, sondern, wenn auch die römische, als Mutter der afrikanischen Gemeinde, und geschmückt mit dem Märty-

---

1) Man vergleiche die Reihe der einzelnen röm. Bischöfe III, 3, 3.

2) III, 2, 2: Traditio quae est ab apostolis per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur. IV, 26, 2: Eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione *charisma veritatis* certum acceperunt secundum placitum patris.

3) S. oben S. 357.

4) De praescr. haer. 32: (Haeretici) edant origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Ibidem proinde utique et ceterae exhibent, quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

rerthume der Apostel in Tertullian's Gesichtskreise sich besonders erhebt, so erkennt er jede apostolische Gemeinde als Auktorität für die benachbarten Gemeinden an [1]).

Die eben dargestellte Theorie vom Episcopate ist zugleich eine dogmatische und historische. In jener Beziehung ist sie ein wesentliches Moment des katholischen Christenthums, in dieser die Hauptinstanz der Geschichtsanschauung in der katholischen Kirche. Wir würden auf die ganze bisher dargestellte Entwickelung verzichten, wenn wir dieses Vorgeben anerkennten, oder auch nur noch etwas zur Widerlegung dieser historischen Theorie hinzufügten. Es ist durch ältere oder gleichzeitige Quellen festgestellt, daß die von den clementinischen Recognitionen, von Irenäus und Tertullian vorgetragene Theorie vom Episcopat nicht von Anfang an bestanden haben kann, vielmehr beweist der Inhalt der als apostolisch geltenden regula fidei, welcher lediglich in antithetischer Beziehung auf die häretische Gnosis des zweiten Jahrhunderts steht [2]), daß die Idee vom Episcopat, welche mit demselben auf das Engste zusammengehört, ebenfalls nur als Reaktion gegen die Gnosis sich kann verbreitet und festgestellt haben.

Zur Bestätigung dieser Ansicht dient der Umstand, daß die Anerkennung der apostolischen Succession und der dadurch bedingten kirchlichen Auktorität der Bischöfe am Schlusse des zweiten Jahrhunderts keineswegs so allgemein anerkannt war, als es Irenäus und Tertullian darstellen, und als man erwarten müßte, wenn wirklich die Apostel den Episcopat mit den angegebenen Attributen versehen hätten. Nämlich die a l e x a n d r i n i s c h e K i r c h e am Schluß des zweiten Jahrhunderts, als deren glaubhaften Re-

1) Cap. 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur. — Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, ubi totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit.

2) S. oben S. 362.

präsentanten wir doch den ihr angehörigen Clemens anzusehen haben, hat in ihrem Bischof keineswegs einen Nachfolger der Apostel und Träger der wahren Lehrauktorität anerkannt. Clemens sieht, wie Irenäus, in den Aposteln, den ursprünglichen Trägern der Kirche, Menschen, welche nicht einzelne Geistesgaben, sondern die Fülle derselben empfangen haben [1]), deren Leben und Wissen also zur Vollendung gekommen ist [2]), und da in dem Gnostiker diese Merkmale zusammentreffen sollen, erklärt er sie für die wahren Gnostiker [3]). Ihre Erkenntniß und Lehre ist die allein wahre, und ist durch ununterbrochene Ueberlieferung ohne Schrift in den Besitz Weniger gekommen [4]). Bei der Trennung von dieser Tradition ist das Verständniß der heiligen Schriften nicht mehr möglich, und in diesem Falle sind die falschen häretischen Gnostiker [5]). Bis hieher geht Clemens mit den übrigen Vorkämpfern des Katholicismus zusammen. Als Inhaber jener apostolischen Ueberlieferung und als Nachfolger der Apostel erklärt er aber nicht die Bischöfe, die Beamten, sondern die durch Tiefe der Erkenntniß und Reinheit des Lebens ausgezeichneten Gnostiker [6]). Indem Clemens allerdings dem Klerus eine dem Hirtenverhältnisse des Hei-

---

1) Strom. IV, 21, 135: *Ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως* (1. Cor. 7, 7), *οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι.*

2) Strom. V, 6, 39: *Προφήτας ἅμα καὶ δικαίους εἶναι τοὺς ἀποστόλους λέγοντες εὖ ἂν εἴποιμεν, ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνεργοῦντος διὰ πάντων ἁγίου πνεύματος.*

3) Strom. IV, 10, 77: *Οἱ ἀπόστολοι, ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι, ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν, ἃς ἔπηξαν, ἔπαθον.*

4) Strom. VII, 17, 108: *Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ παράδοσις.* VI, 7, 61: *Ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* IV, 15, 99: *Οἴδαμεν, ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* (1. Cor. 8), *τὴν κοινὴν ἐν τοῖς κοινοῖς, καὶ τὴν ὅτι εἷς θεὸς, πρὸς πιστοὺς γὰρ ἐπέστειλεν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, ἐν ὀλίγοις παραδιδομένη.*

5) Strom. VII, 16, 94.

6) Strom. IV, 10, 77: *Οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοί.* VII, 16, 104: *Ὁ γνωστικὸς ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκειν ἀναπεμπόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου ἀπό τε νόμου καὶ προφητῶν. Ὁ βίος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει.*

landes nachgebildete Fürsorge und Disciplinargewalt zuerkennt [1]), ist er nicht nur weit davon entfernt, ihn mit den Gnostikern gleichzustellen, sondern ordnet ihn denselben entschieden unter. Nicht nur sind die Attribute, welche innerhalb des Klerus an verschiedene Klassen, an Presbytern und Diakonen vertheilt sind, nach Clemens in jedem Gnostiker vereinigt [2]), sondern während die Stufen des Klerus der himmlischen Hierarchie nur nachgebildet sind, sind die Gnostiker dazu bestimmt, nach diesem Leben in jene selbst einzutreten [3]). Der Unterschied dieser Ansicht von der gewöhnlich als allgemein geltenden katholischen des Irenäus und Tertullian, daß nämlich die kirchliche Auktorität nicht Sache eines Amtes, sondern der persönlichen Begabung und Verdienstes sei, prägt sich namentlich auch in der entsprechenden Würdigung der Apostel aus. Während nach der Ansicht der Anderen der Charakter des Bischofsamtes, welches in der Gegenwart als Organ der kirchlichen Einheit sich darstellte, in die Stellung der Apostel zurückdatirt, und deren persönliche Ausrüstung mit dem Geiste von ihrer amtlichen Stellung abhängig gemacht wurde, so stellt Clemens die Behauptung auf, daß das persönliche Verdienst den apostolischen Charakter bedinge [4]). Diese Ansicht steht zwar nicht in direktem Gegensatz gegen

---

1) Paedag. I, 6, 37: *Ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος.*

2) Strom. VII, 1, 3: *Κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν ὑπηρετικὴν δὲ οἱ διάκονοι. Ταύτας ἄμφω τὰς διακονίας ἄγγελοί τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ γνωστικὸς θεῷ μὲν διακονούμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾖ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.*

3) Strom. VI, 13, 107: *Καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασιν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας. Ἐν νεφέλαις τούτους ἀρθέντας, γράφει ὁ ἀπόστολος, διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης, δόξα γὰρ δόξης διαφέρει, ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν.*

4) Strom. VI, 13, 105: *Οἱ ἀπόστολοι οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι κατά τι φύσεως ἐξαίρετον ἰδίωμα, ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οἷοί τε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλεγέντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου. Ὁ γοῦν μὴ σὺν αὐτοῖς ἐκλεγεὶς Ματθίας ἄξιον ἑαυτὸν παρασχόμενος τοῦ γενέσθαι ἀπόστολον ἀντικατατάσσεται Ἰούδα.*

die des Irenäus, aber in einer daraus gezogenen Folgerung auf den Charakter der als Nachfolger der Apostel geltenden Gnostiker tritt der Gegensatz gegen die Schätzung des kirchlichen Amtes auf das entschiedenste hervor. Weil nämlich nur das persönliche Verdienst den Werth giebt, so ist der christliche Gnostiker würdig, in den Kreis der Apostel einzutreten, er ist in Wahrheit Presbyter und Diakonus, indem er nicht durch Menschen dazu eingesetzt, und wegen seines Amtes für gerecht gehalten wird, sondern, weil er durch seine Gerechtigkeit befähigt wird, in das himmlische Presbyterium aufgenommen zu werden [1]). In diesen Sätzen wird die Ansicht bekämpft, daß der amtliche Charakter die Auktorität gewähre, und einen persönlichen Vorzug begründe; diese Ansicht ist aber die des Irenäus und Tertullian. Und wenn nun geltend gemacht wird, daß die Gnostiker, welche dem apostolischen Charakter nachfolgen, die wahren Presbytern und Diakonen sind, so ist dies der Ansicht entgegengesetzt, daß eben die Presbytern, von denen Clemens nicht immer den Bischof trennt, und die Diakonen die Nachfolger der Apostel sind, und dies ist eben auch die Ansicht des Irenäus. Wenn endlich dieser wahre Amtscharakter als ein nicht von Menschen übertragener bezeichnet wird, so kann Clemens die Ansicht nicht getheilt haben, welche mit der Theorie des Irenäus sich gleichmäßig muß entwickelt haben, daß in der Ordination durch den Bischof eine specifische göttliche Kraft übertragen wird. Allerdings kann diese Ansicht bei Irenäus und Tertullian nicht bestimmt nachgewiesen werden, man müßte denn an das durch die Succession der Bischöfe fortgepflanzte charisma veritatis (Iren. IV, 26, 2) denken; unläugbar tritt aber jene Ansicht von der Ordination später als nothwendige Folge der von jenen zuerst vertretenen Idee vom Episcopat auf, und aus der An-

1) §. 106 (Fortsetzung): Ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. Οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθὴς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέτταρσι καθεδεῖται θρόνοις τὸν λαὸν κρίνων, ὥς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.

tithese des Clemens werden wir deßhalb entweder schließen dürfen, daß ihm dergleichen Ansichten schon entgegentraten, oder daß er von seinem Standpunkt aus die verhüllte Consequenz des entgegengesetzten ahnte, und ihr deßhalb vorbeugte. Uebrigens steht die besprochene Stelle mit der oben aus Strom. VI, 13, 107 angeführten, in welcher auf die himmlischen Vorbilder der kirchlichen Hierarchie verwiesen wird, in unmittelbarer Verbindung, dem Grundsatze entsprechend: *Εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος* (Strom. IV, 8, 68).

Die eben dargestellte Theorie des Clemens widerlegt nicht nur thatsächlich die allgemeine Anerkennung der kirchlichen oder apostolischen Auktorität der Bischöfe gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, sondern beweist auch, daß die Stellung derselben nicht in jenem Sinne von den Aposteln gegründet, sondern erst seit dem Auftreten der Gnosis erstrebt und erreicht worden sein kann. Denn auch die von Clemens vorgeschobene Auktorität der wahren kirchlichen Gnostiker trägt zu deutlich das Gepräge der Antithese gegen die häretischen Gnostiker an sich, als daß sie vor dem Auftreten derselben sich gebildet haben könnte. Wir sehen also, daß, während die Kirche in der Feststellung der Glaubensregel gegen die häretischen Gnostiker überall sich unwillkührlich einigte, in der Bestimmung der Organe der kirchlichen Einheit zuvörderst die einzelnen Provincialkirchen nicht dasselbe trafen, daß, während in allen übrigen Gegenden die Bischöfe die Anerkennung als Organe der kirchlichen Einheit fanden, in der alexandrinischen Kirche Privatpersonen, welche durch Sitte und Erkenntniß sich auszeichneten, in den Besitz jener Stellung kamen. Dieser Umstand erklärt denn auch, daß die alexandrinische Kirche noch während des dritten Jahrhunderts in der Verfassung von den übrigen Gemeinden und von der als allgemein geltenden Regel abwich. Die Darstellung der alexandrinischen Verfassungsverhältnisse, welche wir auf die Notizen des Hieronymus und Eutychius gegründet haben [1], erhält durch die von Clemens vorgetragene Theorie der apostolischen Nachfolge der Gnostiker neues Licht und Bestätigung.

---

1) S. oben S. 441.

Der specifische Vorzug des Bischofs vor den Presbytern, der darin sich anschaulich macht, daß ein Bischof nur wiederum von einem Bischof ordinirt werden darf, beruht auf dem kirchlichen Charakter des Episcopates in dem Sinne, wie ihn Tertullian und Irenäus auffassen. Wenn dieselbe Ansicht in Alexandrien geherrscht hätte, wäre es allerdings nicht zu begreifen, daß die Ordination des Bischofs in Alexandrien durch die Presbytern als unangefochtene Sitte bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts geherrscht, und als Recht bis gegen den Anfang des vierten geltend gemacht worden ist. Da aber, wie wir von Clemens aus schließen dürfen, noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Anwendung jener Idee des Episcopates auf den Bischof der alexandrinischen Gemeinde gar nicht stattfand, so war kein Grund vorhanden, den dortigen Ordinationsritus, welcher auf der ursprünglichen wesentlichen Gleichheit des Bischofs mit den Presbytern beruht, abzuschaffen. Es würde also vielmehr ein Widerspruch sein, wenn neben jener Theorie des Clemens eine Uebereinstimmung der alexandrinischen Kirche mit den übrigen in der Vollziehung der Ordination des Bischofs stattfände. Daß jener ursprüngliche Ritus auch in Alexandrien allmählig verschwand, ist zunächst durch die von Eutychius berichtete Verstärkung des bischöflichen Elementes in Aegypten bewirkt worden. In letzter Instanz ist aber auch klar, daß das Bedürfniß ständiger kirchlicher Auktoritäten die Anerkennung der Auktorität von so ausgezeichneten Privatpersonen, wie sie Clemens fordert, allmählig darum verdrängen mußte, weil deren Auftreten durchaus zufällig war, und nicht immer darauf gerechnet werden konnte, daß solche Männer vorhanden waren.

Wie die Grundanschauung der altkatholischen Kirche in der Darstellung des Christenthumes als neuen Gesetzes und als Glaubensregel vollendet war, so ist die Grundlage der Verfassung derselben in der Anerkennung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel in dem Besitz der richtigen Lehrtradition festgestellt. Die Differenzen über die Verfassung und die Versuche zur Lösung derselben, welche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis zu Cyprian sich erstrecken, stehen darum, weil sie jenen Begriff vom

Episcopat voraussetzen, auf dem Boden der katholischen Kirche. Allein auch diese Entwickelung zu verfolgen liegt in unserer Aufgabe, weil erst seit Cyprian die absolute Bedeutung der bestimmten Verfassungsform der katholischen Kirche ausgesprochen und festgestellt ist. Innerhalb des zweiten Jahrhunderts hat die eben dargestellte Form des Episcopates nur erst eine relative Bedeutung zur Feststellung des Begriffs der katholischen Kirche. Denn weder können wir die clementinischen Schriften als Documente der katholischen Kirche ansehen, obgleich dieselben den katholischen Begriff vom Episcopat vertreten, noch werden wir der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clemens und bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts absprechen, daß sie ein Glied der katholischen Kirche sei, obgleich in derselben die Bischöfe nicht als Nachfolger der Apostel und Träger der kirchlichen Einheit galten. Obwohl, wie es scheint, die überwiegende Mehrheit der Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Anerkennung der Glaubensregel und der episcopalen Lehrauktorität sich leicht und schnell einigte, als die Gnostiker das Christenthum in fremdartige Bahnen zu lenken versuchten, gegen welche Einheit die Abweichung der alexandrinischen Kirche wenig zu bedeuten scheint, so hatte der dem Interesse der kirchlichen Einheit dienende Fortschritt in der Entwickelung des Episcopates seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts durch eine tief eingreifende Krisis sich hindurchzuwinden, deren allseitiger Abschluß erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts zu Stande kam, und auch dann nur in vorläufiger Weise. Wir meinen die Krisis des Episcopates, welche sich im Verhältnisse der katholischen Kirche zum Montanismus darstellt, wenn man überhaupt diese beiden zunächst schon als Gegensätze bezeichnen kann.

Ehe wir jedoch auf diesem Gebiete fortschreiten, müssen wir durch Besprechung der Ansichten von B a u r und S c h w e g l e r, welche die Verfassung der Kirche betreffen, unser bisheriges Resultat theils sicher zu stellen, theils zu ergänzen versuchen. Der Abschnitt, welchen S c h w e g l e r der Verfassung der christlichen Kirche gewidmet hat, beginnt mit folgenden Sätzen [1]): „Der

1) Nachapostolisches Zeitalter II, S. 179 f.

Begriff der katholischen Kirche hat hauptsächlich zwei Merkmale oder Eigenschaften, die ihn constituiren, das Merkmal der Einheit und das der Allgemeinheit. Jenes hat zum Gefolge die Complexität, dieses hat zur Voraussetzung die Autonomie der Kirche. Sämmtliche vier Momente vertheilen sich nun zu gleichen Theilen an jene beiden Richtungen, aus deren Verschmelzung die katholische Kirche hervorging. Das Moment der Einheit, sammt dem dazu gehörigen Moment der Complexität ist das Beibringen der Petriner, das ihm gegenüberstehende Moment der Allgemeinheit das Beibringen der Pauliner." Diese Reflexionen können zu keinem Ziele führen. Denn nicht nur der Begriff der katholischen Kirche, also der Begriff, welcher den Bestimmungen der Katholiker, Irenäus, Tertullian u. s. w. zu Grunde liegt, vereinigt in sich die Merkmale der Einheit und der Allgemeinheit, sondern eben so auch der Begriff, welcher im Geiste des Paulus lebte, und welchen die Judenchristen zu verwirklichen strebten. Es wird nicht nothwendig sein, den Begriff des Leibes Christi im Sinne des Paulus noch einmal zu entwickeln, um den Satz von Schwegler zu widerlegen, daß „im Begriff der katholischen Kirche nur das Moment der Allgemeinheit paulinischen Ursprungs sei." Aber auch die Judenchristen hatten nicht die Idee der Einheit ohne die der Allgemeinheit. Wenn die strenge Parthei derselben die Theilnahme am mosaischen Gesetze von den Christen verlangte, so galt ja diese Forderung allen Heiden, dem ganzen Menschengeschlecht, und wenn die Kirchenbildung auf dieser Grundlage sowohl an dem Unglauben der Mehrzahl der Juden, als an der nationalen Selbständigkeit der Heidenchristen scheiterte, so sehen wir aus den clementinischen Schriften, wie das Judenchristenthum die Allgemeinheit der christlichen Kirche auszuprägen suchte, ohne seine ursprüngliche Basis zu verlassen, und ohne katholisch zu werden. Wenn noch irgend ein Zweifel gegen die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit der Sätze Schwegler's übrig bleiben sollte, so bedenke man, daß Einheit und Allgemeinheit Wechselbegriffe sind, von denen nicht einer ohne den anderen den Charakter einer Richtung bedingen kann. Also, wenn auch die bestimmte Form der Einheit in der katholischen Kirche judenchristlichen Ursprungs wäre,

so ist es falsch, dem paulinischen Begriff der Kirche das Merkmal der Einheit abzusprechen. Das erstere behauptet Schwegler, allerdings nur in Hinsicht auf die Verfassung, da er die Merkmale der dogmatischen Einheit in der katholischen Kirche gar nicht aufgefunden hat. „Auf die Ausbildung der katholischen Kirchenverfassung", sagt er [1]), „namentlich auf die Einführung des Standesunterschiedes zwischen Klerikern und Laien haben vorzüglich alttestamentliche Begriffe bestimmend eingewirkt, die christliche Kirchenverfassung sollte ein Nachbild des israelitischen Tempelcultus sein, die mosaischen Gesetze über den Gottesdienst, namentlich über die Priesterschaft sollten auch in der christlichen Kirche ihre Geltung haben [2]); die katholische Hierarchie ist somit jüdischen Ursprungs, beruhend auf einer Nichtunterscheidung und Vermischung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie." Zunächst müssen wir es ablehnen, daß die Einwirkung alttestamentlicher Begriffe mit jüdischem oder judenchristlichem Ursprunge gleich gesetzt werde. In dem paulinischen Lehrbegriff findet das erstere vielfältig Statt, ohne daß derselbe darum für judenchristlich zu halten ist. Im Besonderen aber steht die Unterscheidung von κλῆρος und λαός gar nicht mit alttestamentlichen Begriffen in Verbindung, und die Anwendung der Priesteridee auf die christlichen Kleriker hat ihren Ursprung in dem paulinischen gerade dem Mosaismus entgegengesetzten Begriff vom christlichen Opfer [3]). Mehr Werth hat jedoch die Behauptung Schwegler's, welche zuerst von Baur ausgesprochen ist [4]), daß der Episcopat als kirchliches Amt seinen Ausgang von der judenchristlichen Parthei genommen habe. Sofern beide Gelehrten sich für diese Annahme auf die Beschreibung der Stellung des Jacobus durch die clementinischen Schriften und Hegesippus berufen, also die Angaben derselben für historische Wahrheit halten, ist es nöthig, den Werth derselben zu untersuchen.

1) A. a. O. S. 181 f.

2) Mit welchem Rechte sich Schwegler, in einer Note zu diesen Worten, auf die Testamente der 12 Patriarchen beruft, daß in ihnen die Idee eines besonderen christlichen Priesterthums ausgesprochen sei, ist oben S. 403 zu sehen.

3) Vgl. oben S. 398 ff.

4) Ursprung des Episcopats, S. 127 f.

Der Thatbestand ist folgender: Während die späteren Berichterstatter von dem alexandrinischen Clemens an Jacobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, nur als Bischof von Jerusalem bezeichnen [1]), begründen die clementinischen Schriften und Hegesipp eine wesentlich abweichende Anschauung. Neben seiner Bezeichnung als Localbischof von Jerusalem [2]) wird er übereinstimmend als Bischof der gesammten Kirche bezeichnet. Der Brief des Petrus an Jacobus, das älteste Stück jener ganzen Literatur, ist gerichtet an den κύριος καὶ ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας; der Brief des Clemens an Jacobus bezeichnet ihn als ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, διέπων δὲ τὴν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς; in den Recognitionen heißt er als Gegenstück zum Hohenpriester (sacerdotum princeps) — episcoporum princeps (I, 68) und archiepiscopus (I, 73), und als Beweis seiner über Jerusalem hinausreichenden Fürsorge haben wir die Erzählung anzusehen, daß er nach der empfangenen Meldung von der durch den Magier Simon bewirkten Verführung verschiedener Gläubigen in Cäsarea, den Petrus in diese Stadt abordnet (I, 72, vgl. IV, 35 f. oben S. 456. Hom. XI, 35). Diese Andeutungen einer auch über die Apostel hervorragenden Stellung gründen sich auf die Lehre von der Tradition, um deren willen die Identität von Adam und Christus behauptet und an des letzteren Stelle sein nächster leiblicher Verwandter eingesetzt wird. In demselben Sinne ist die Erzählung des Hegesippus zu verstehen: διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος (bei Euseb. H. E. II, 23). Nämlich nicht blos einer Gemeinde, sondern der ganzen Kirche sollte er angehören. Hegesipp nennt ihn auch nicht direkt Bischof von Jerusalem, wenn auch indirekt Bischof. Denn von seinem Nachfolger heißt es in einem anderen Fragmente des alten Historikers: μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς

1) Vgl. die Stellen bei Rothe S. 264 ff.

2) Recogn. I. 43: Ecclesia domini in Hierusalem constituta — crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus. Hom. XI, 35: Ἰάκωβος, πεπιστευμένος ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.

καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν, ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, δεύτερον (bei Euseb. IV, 22). Wenn Symeon der zweite Bischof war, so war Jacobus der erste gewesen. Wenn aber jenen ebenso wie diesen seine Verwandtschaft mit dem Herrn zu der gemeinsamen Stellung befähigte, so kann der von Symeon an der Stelle des Jacobus bekleidete Episcopat nur die Leitung der ganzen Kirche, und nicht die einer einzelnen Gemeinde bedeuten sollen.

Die Darstellung des Jacobus als Oberbischofs der Kirche und Nachfolgers Christi steht aber in den clementinischen Schriften in der nächsten Verbindung mit offenbar unhistorischen und sagenhaften Angaben [1]. Deßhalb kann man auch jene Notizen über Jacobus nur so weit annehmen, als sie durch andere Zeugnisse bestätigt werden. Allerdings erscheint nun Jacobus nach den Anspielungen des Paulus als eine den Aposteln gleichgeachtete, wenn nicht sogar höher als sie stehende Persönlichkeit (Gal. 1, 19; 2, 9; 1. Cor. 9, 5), aber es fehlt hier nicht nur die Bezeichnung desselben als Bischof, sondern auch jede Andeutung, daß seine Stellung in Jerusalem bestimmt formulirt gewesen sei. Ebenso tritt Jacobus in der Apostelgeschichte einerseits sehr bestimmt als Mittelpunkt der jerusalemischen Gemeinde auf (12, 17; 21, 18), andererseits findet man ihn da nicht erwähnt, wo man es erwarten sollte, wenn er als Stellvertreter Christi über den Aposteln, oder als Bischof von Jerusalem über den Presbytern gestanden hätte. Nämlich obgleich er auf dem in der Apostelgeschichte Cap. 15 erwähnten Convent über das Verhältniß der Heidenchristen zu den Judenchristen das letzte entscheidende Wort spricht, ist er in der Verfügung der Gemeinde an die Heidenchristen entweder mit unter die ἀπόστολοι, oder unter die πρεσβύτεροι eingeschlossen (V. 22. 23). Ist der Eingang dieses Briefes echt, so kann die Stellung des Jacobus weder als ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, noch als Bischof von Jerusalem entschieden gewesen sein; ist derselbe unecht, so kann die Tradition der Recognitionen auch nicht als eine con-

1) S. oben S. 283.

stante und der Wahrheit entsprechende angesehen werden. Wenn also das persönliche Ansehen des Jacobus in der Gemeinde zu Jerusalem und in den übrigen judenchristlichen ein sehr großes war [1], so widerlegen es die ältesten Zeugnisse, daß dasselbe auf der bestimmten amtlichen Stellung beruhte, deren dogmatische Begründung durch den clementinischen Begriff der Tradition überdies dem ältesten Judenchristenthum fremd, und nur als Reaction gegen die Gnosis anzusehen ist. Von den Ansichten des Hegesippus weist nun die erste, daß Jacobus mit den Aposteln die Kirche von Christus übernommen habe, entweder ebenfalls auf einen bestimmten dogmatischen Begriff von der Tradition zurück, und erfährt dann dieselbe Beurtheilung, wie die clementinische Darstellung, — oder sie drückt nur unbestimmt die Thatsache aus, welche eben durch die neutestamentlichen Zeugnisse sicher gestellt ist, daß nach dem Tode Christi Jacobus mit den Aposteln an der Spitze der Kirche stand. Größere Schwierigkeit bietet die andere den Symeon betreffende Angabe des Hegesippus. Zwar daß derselbe direkt als Bischof bezeichnet wird, kann für uns ebenso wenig bedeuten, als wenn Irenäus die Succession von einzelnen Bischöfen bis in die apostolische Zeit hinauf verfolgt, in welcher notorisch noch keine einzelnen Bischöfe im späteren Sinne an der Spitze der Gemeinden standen. Es waren dogmatische Gründe, welche den späteren Zustand zurückzudatiren nöthigten. Auch das kann von keiner Wichtigkeit sein, daß durch die Bezeichnung des Symeon als zweiten Bischofes Jacobus indirekt als der erste hingestellt wird. Denn die andere Aeußerung des Historikers dient unläugbar als Berichtigung dieser Angabe, und für den Fall, daß Hegesippus auch direkt den Jacobus als ersten Bischof von Jerusalem bezeichnet hätte, haben wir dies ebenso zu beurtheilen, wie daß er auch Symeon schon Bischof nennt. Allein wenn man die Stelle so zu verstehen hat, daß die Verwandtschaft des Symeon mit Christus das Motiv seiner Wahl zum Bischof gewesen sei, so läge hierin die von den Clementinen vertretene Idee, daß Christus einen Nachfolger, nicht als Bischof einer Gemeinde, sondern als allgemeinen Bischof

1) Vgl. Rothe a. a. O. S. 270.

haben müsse, und daß die leibliche Verwandtschaft dazu befähige. Dann hätte also nicht etwa das notorische Ansehen des Jacobus blos nachträglich Veranlassung zu jener Deutung gegeben, sondern dieselbe Idee hätte wirklich bei der Wahl des Symeon in der Gemeinde geherrscht, müßte also auch schon bei Lebzeiten des Jacobus wenigstens sich Bahn gebrochen haben. Allein es ist nicht nothwendig, den Satz des Hegesippus in dem Sinne zu verstehen, daß die Worte *ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου* den **Grund** des *προέθεντο αὐτὸν πάντες (ἐπίσκοπον) δεύτερον* enthalten, sondern sie sind nur als eine unabhängige Notiz anzusehen. Und zur Bestätigung dieser Deutung können wir uns wohl darauf berufen, daß Eusebius die Worte nicht anders verstanden hat, indem er den Bericht des Hegesipp mit seinen eigenen Worten umschreibt [1].

Das kirchliche Amt des Episcopates, zumal als Organ der einheitlichen wahren Lehrtradition kann also in der Stellung des Jacobus nicht erkannt werden, soweit dieselbe glaubwürdig bezeugt ist. Da es nun außer Jerusalem keine uns bekannte Gemeinde gegeben hat, welche einen ausschließlich judenchristlichen Charakter längere Zeit bewahrt hätte, so läßt sich die Behauptung **Baur's** durch direkte Zeugnisse nicht beweisen. Denn die clementinischen Schriften können wir nicht als Repräsentanten der ganzen römischen Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ansehen. Außerdem, wenn auch die Recognitionen und Homilieen daher stammten, so dürfen wir nicht dasselbe von dem beiden zu Grunde liegenden *κήρυγμα Πέτρου* annehmen. Da also die in jenen Schriften enthaltenen Grundzüge der Verfassung ohne Zweifel aus jener Grundschrift herrühren, deren palästinensischer Ursprung wohl keinen Widerspruch finden möchte [2], so führt die Berücksichtigung jener römischen Schriften allerdings darauf zurück, daß die in jenen vorliegenden Grundsätze der Kirchenverfassung zwar nicht von Anfang an in der jerusalemischen Gemeinde verwirklicht gewesen sind, aber doch wohl in ihr, oder unter ihrer nächsten Einwirkung

---

1) H. E. III, 11: (*Λόγος κατέχει*) *ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ — τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος.*

2) S. oben S. 187.

entstanden und ausgebildet worden sind. In soweit werden wir also Baur's Vermuthung zu bestätigen haben. Dagegen fragt es sich, ob die analoge Auffassung des Episcopates innerhalb der katholischen, für uns erst durch Irenäus und Tertullian repräsentirten Richtung aus der judenchristlichen Richtung entlehnt worden sei, oder ob dieselbe sich nicht auch unabhängig davon aus den in der katholischen Richtung gegebenen Bedingungen entwickeln konnte. Da direkte Entscheidungsgründe fehlen, so berufen sich Baur und Schwegler zum Beweise ihres Satzes darauf, daß nur der gesetzliche Charakter des Judenchristenthumes den Schlüssel zu der autokratischen Stellung des Bischofs gebe. Schwegler sieht sogar in derselben nur eine Uebertragung des essäischen Ordensregimentes [1]). Diese Behauptung kann nicht als triftig erscheinen, denn bei den Essäern handelt es sich, nach der von Schwegler angeführten Stelle, um eine Herrschaft über Novizen [2]), bei dem Episcopat als kirchlichem Amte, um eine von Allen anzuerkennende Lehrauktorität. Bei der Ableitung derselben aus dem gesetzlichen Charakter des Judenchristenthumes ist jedoch außer Acht gelassen, daß das von Paulus ins Leben gerufene nicht jüdische Christenthum seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in eine ebenso gesetzliche Bahn gekommen war, wie sie dem Judenchristenthum ursprünglich eigen war. Wenn also diese katholische auf dem Begriffe des neuen Gesetzes beruhende Richtung in den Fall kam, ihre Lehrtradition zu fixiren, und bestimmte Personen als deren Vertreter und Organe nachzuweisen, so ergab sich die gesetzliche Form der Glaubensregel und die Auktorität des Episcopates als Consequenz aus dem gesetzlichen Charakter der ganzen Richtung, ohne daß es nöthig wäre, auf eine äußerliche Entlehnung zu rathen.

---

1) A. a. O. S. 184.

2) Dieselben sollen nach **Iosephus de bello Iud. II, 8, 7** schwören, *τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν· καὶ ἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδέ πώποτε ἐξυβρίζειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἤ τινι πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι.*

Zweiter Abschnitt.

Der Montanismus.

Die Montanisten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung des Paraklet empfangen zu haben, welche, indem sie von der Offenbarung in Christus unterschieden, und ihr unter Umständen entgegengesetzt wird, den Anspruch auf eine höhere Geltung macht, als welche die übrigen Christen jener als der möglich höchsten bisher beigelegt hatten. Diese augenscheinliche Geringschätzung Christi konnte nicht anders angesehen werden, denn als Abtrünnigkeit vom Christenthum überhaupt [1]; und wenn als deren Urheber der Teufel galt, so ist begreiflich, daß die Gegner der vorgeblich neuen Offenbarung dieselbe nicht von parakletischer, sondern von teuflischer Eingebung herleiteten. Auf solche Beurtheilung seiner Sache nimmt schon Tertullian Rücksicht [2]. Die späteren, nicht montanistischen Berichterstatter kennen gar keine andere Ansicht [3]. Unsere Betrachtung kann bei keiner von beiden Ansichten stehen bleiben. Denn den Montanismus für eine teuflische, antichristliche Erscheinung zu erklären, widerräth schon der Umstand, daß eine dritte, sei es unpartheiische, oder schwankende Ansicht zwar nicht für den Montanismus, aber auch ebensowenig

---

1) Tert. de monogamia 2: Monogamiae disciplinam in haeresin exprobrant. 15. Quae haeresis, si secundas nuptias ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? cf. de ieiun. 1. 2. 11.

2) De monogamia 2: Ergo, inquis, hac argumentatione quidvis novum et onerosum paracleto adscribi poterit, etsi ab adversario spiritu fuerit. De ieiun. 11: Spiritus diaboli est, dicis o psychice.

3) Firmilianus ep. ad Cypr. in dessen Werken ep. 75. Eusebius H. E. V, 16, 4. Epiph. haer. 48, 1.

gegen ihn sich entschieden hatte [1]), womit zusammentrifft, daß der Montanismus lange Zeit innerhalb der Kirche seine Ansprüche durchfechten durfte, ehe er als Ketzerei ausgeschieden ohne Gnade dem Pragmatismus der orthodoxen Ansicht verfiel. Dies ist ein Beweis, daß jene Richtung in der Kirche nicht etwa blos Anknüpfungspunkte, wie der Gnosticismus, sondern tiefere Wurzeln besaß. Es wird späterhin nachgewiesen werden, wie spät zum Theil die verschiedenen Provincialkirchen den Montanismus als Ketzerei ausschieden; hier genüge nur die Betrachtung, daß der Montanist Tertullian weder seiner noch der nächstfolgenden Zeit als ein Ketzer, vielmehr als Vater der Kirche galt, um den Unterschied in der Stellung des Gnosticismus und des Montanismus zur Kirche vorläufig festzustellen. Andererseits haben wir aber das Vorgeben der Montanisten, eine neue Offenbarung empfangen zu haben, an den specielleren Bestimmungen über dieselbe zu prüfen, in der Aussicht, auf diesem Wege jedenfalls die Genesis und die Bedeutung jener Richtung zu entdecken.

Der Montanist Tertullian rechtfertigt die neue Offenbarung durch die Uebertragung der Entwickelungsphasen in der Natur auf die religiöse Geschichte. Wie das Samenkorn stufenweise zu einer fruchtbaren Pflanze sich entwickelt, „so ist auch die Gerechtigkeit (da Derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Schöpfung ist) erst im Keime, als von Natur in der Furcht gegen Gott, von da schritt sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit fort. Dann erglühte sie durch das Evangelium zur Jugend, jetzt durch den Paraklet wird sie zur Reife gebracht" [2]). Dieselben 4 Stufen der religiösen Geschichte werden an einer anderen Stelle als quod ab initio fuit — Moyses — Christus et Paulus — paracletus aufgeführt [3]). Mit Uebergehung der ersten Stufen keh-

1) Tert. de fuga in persecutione 1. schreibt an einen Fabius: Procuranda examinatio penes vos, qui si forte paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis. Euseb. H. E. V, 3. 4.

2) De virginibus velandis 1.

3) De monogamia 14: Si enim Christus abstulit, quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic (Matth. 19, 8), nec ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit.

ren sie wieder in der Schrift de exhortatione castitatis 10 als prophetica vox veteris testamenti — disciplina domini — spiritus sanctus per sanctam prophetidem Priscam. Die mit dieser Stufenreihe zusammenhangende Anschauung von dem negativen Verhältniß der je späteren Stufe gegen die je vorhergehende, welches zum Beispiel in der angeführten Stelle der Schrift de monogamia sich darstellt, ist übrigens nicht gerade etwas specifisch montanistisches, da Tertullian auch schon vor seinem Uebergang zum Montanismus als Stufen der religiösen Geschichte unterscheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus seculi [1]), und das Recht der späteren gegen die früheren Stufen nach dem anderwärts [2]) ausgesprochenen Grundsatz behauptet: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. Wenn er nun als Montanist nach Maßgabe dieses Grundsatzes die durch Christus und die Apostel repräsentirte Stufe überschritten haben wollte, oder überschritten zu haben schien, so erkannte er doch nicht nur den gemeinsamen Ursprung aller Stufen aus der einen göttlichen Anordnung an [3]), sondern neben dem negativen Verhältniß der späteren Stufe gegen die frühere, auch das positive Verhältniß der Hinweisung der früheren auf die spätere. Wie er demnach die Weissagungen nicht nur der Propheten, sondern auch des Moses und der Patriarchen auf Christus anerkannte und gegen Marcion vertheidigte, so kann er für die Periode des Paraklet nicht nur die Vorhersagung Christi [4]), sondern auch die eines alttestamentlichen Propheten, des Joel anführen [5]). Daß aber Christus und

1) Ad uxorem I, 2.

2) De baptismo 13. cf. de exhort. cast. 6: Puto etiam in humanas constitutiones atque decreta postera pristinis praevalere.

3) Mit Rücksicht auf die Vielweiberei der Patriarchen und die Festsetzung der Einehe durch den Montanismus, also das Verhältniß ziemlich entfernter Stufen sagt er: Unius et eiusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est (de exh. cast. 6).

4) Joh. 16, 12. De virg. vel. 1. de monog. 2.

5) Joel 3, 1. Cf. de anima 47. de resurrectione carnis 63. Ebenso der montanistische Vorredner zu den Acta Perpetuae et Felicitatis in Ruinart Acta Martyrum (Veronae 1731) p. 80: „In novissimis diebus, dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii

seine Apostel nicht Alles vollendeten, sondern die Möglichkeit einer neuen Offenbarung übrig ließen, liegt ebenso an der Schwachheit und Unfähigkeit der Menschen, das Vollkommene zu tragen, als der Umstand, daß Moses Gesetzbestimmungen erließ, welche der Vergänglichkeit bestimmt waren, aus der Hartnäckigkeit des Volkes hervorging [1]). Durch diese subjektive Begründung der Nothwendigkeit einer neuen Offenbarung war gnostischen Consequenzen vorgebeugt und der christliche Boden der Einheit Gottes gesichert.

Zu den speciellen Bestimmungen über Form und Inhalt der paraklетischen Offenbarung schreiten wir mit der Frage fort, ob die Anhänger derselben ihre Neuheit beweisen können, und in welchem einzelnen Punkte, oder in welchem Verhältnisse von Momenten das unterscheidende charakteristische Merkmal des Montanismus liegt.

I. Die Form der parakletischen Offenbarung.

Wenn die montanistische Offenbarung von ihren Anhängern und Gegnern als nova prophetia, und deren Träger als novi prophetae bezeichnet werden [2]), so bietet dieser Begriff an und für sich und in seinen nächsten antithetischen Beziehungen noch keine bestimmte Vorstellung von der Form der neuen Offenbarung. Wenn die nova prophetia offenbar in Gegensatz gegen die alte des alten Testamentes steht, welche mit dem Täufer Johannes ihr Ende erreicht, und nach ihm nicht wieder in dem Volk des alten

---

filiaeque eorum, et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam et iuvenes visiones videbunt et senes somnia somniabunt.“ Itaque et nos sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus.

1) De virg. vel. 1: Propterea paracletum misit dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto. De monogamia 14: (Paulus) docuit quaedam per veniam, non per imperium, perinde temporalem licentiam permittens denuo nubendi propter infirmitatem carnis, quemadmodum Moyses repudiandi propter duritiam cordis. — Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, — cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit.

2) Tert. de resurr. 39. 63, de ieiun. 1, de monog. 14, adv. Marc. III, 24; IV, 22; adv. Prax. 30. Acta Perp. et Fel. 1. Euseb. V, 16. 19. Firmil. ep. 75.

Bundes erwacht ist [1]), so fragt es sich, was denn beiden Arten von Prophetie gemeinsam war. Und wenn einerseits die nova *prophetia* der nova *lex* Christi entgegengesetzt ist [2]), so erlaubt die Vorstellung, daß die neuen Propheten [3]) ebenso wie Christus [4]) Inhaber des Geistes sind, keinen Schluß auf eine beiden gemeinsame Form der Offenbarung, da zu gleicher Zeit der Unterschied stark hervorzuheben ist, daß in Christus, der an und für sich spiritus ist, die tota substantia spiritus sancti zur Ruhe kommt, während dem Propheten Johannes, dem in dieser Beziehung auch die neuen Propheten gleich sein müssen, nur eine portio spiritus sancti zugeschrieben wird, und es demgemäß auch von Adam mit Rücksicht auf eine von ihm ausgegangene Weissagung heißt: accidentiam spiritus passus est [5]). Der Unterschied zwischen dem substantiellen Verhältniß des heiligen Geistes zur Person Christi und dem accidentellen desselben zu den Personen der Propheten scheint vielmehr auch einen Unterschied in der Form der Offenbarung bedingen zu müssen. Und so ist es auch. Die Form der parakletischen Offenbarung ist die Ekstase oder amentia. Jenes accidentelle Verhältniß des Geistes zu Adam wird eben mit diesen Worten bezeichnet [6]), während sich keine Spur findet, daß Tertullian

1) Lex et prophetae usque ad Ioannem. Adv. Marc. III, 23 und oft.

2) De monog. 14.

3) De resurr. 63: Nova prophetia, de paracleto inundans.

4) Adv. Marc. V, 8: In Christo consistere habuit tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque. Sed exinde, quo floruisset in carne — requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere quantum ad Iudaeos. IV, 18: Ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et praedicante, necesse erat, portionem spiritus sancti, qui et forma prophetici moduli in Ioanne egerat praeparaturam viarum dominicarum abscedere iam a Ioanne reductam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Vgl. auch de baptismo 10. de oratione 1.

5) De anima 11.

6) L. c.: Si Adam prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis, et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adglutinabit se uxori suae, et erunt duo in unam carnem (Gen. 2, 24; Eph. 5, 31); accidentiam spiritus passus est; occidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae. Mit Beziehung auf dasselbe Faktum cap. 21: in illum deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia. Cf. de ieiun. 3.

irgend einen ekstatischen Zustand im Leben Christi nachgewiesen hätte. Was bei Adam soll Statt gefunden haben, das wird von Tertullian grundsätzlich als Charakter der neuen Prophetie behauptet. Veranlassung dazu giebt ihm die Aeußerung des Petrus bei Christi Verklärung: Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses, eine für Elias, wobei bemerkt ist: er wußte aber nicht, was er sagte (Luc. 9, 33). Tertullian knüpft daran folgende Betrachtung: „Auf welche Weise war er nicht wissend? Blos aus einfachem Irrthum, oder aus dem Grunde, den wir jetzt in Sachen der neuen Prophetie vertheidigen, daß der Gnade die Ekstase, d. h. die Sinnlosigkeit angemessen sei? Denn ein Begeisterter, zumal, wenn er die Herrlichkeit Gottes schaut, oder wenn Gott durch ihn spricht, muß seine Besinnung verlieren, da er nämlich von der göttlichen Kraft überschattet wird" [1]. Während also in Christus der heilige Geist den Kern der Persönlichkeit bildet, wird der Unterschied des heiligen Geistes vom Propheten streng festgehalten. Und hieraus folgt mit Nothwendigkeit die Passivität des Menschen gegen die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, welche von Tertullian mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen wird. In der Besinnungslosigkeit erleidet der Prophet eine Offenbarung durch den Geist [2], und dieser wird als Anderer gegen das inspirirte Subjekt festgehalten [3], das nur als Durchgangspunkt für die Wirksamkeit des Geistes angesehen wird [4]. Dieselbe Vorstellung in einem Bilde, welches wir auch anderwärts finden werden, wird gerade dem Manne in den Mund gelegt, von welchem der Montanismus seinen Namen entlehnt hat:

---

1) Adv. Marc. IV, 22. Diese Auslegung rechtfertigt T. im Folgenden: Quomodo enim Moysen et Eliam cognovisset, nisi in spiritu? Nec enim imagines eorum vel statuas populus habuisset et similitudines lege prohibente, nisi quia in spiritu viderat, et ita, quod dixisset in spiritu, non in sensu constitutus, scire non poterat.

2) De anima 11, s. oben; cap. 9: Soror quaedam revelationes per ecstasin in spiritu patitur.

3) De anima 6: Ostendimus, moveri animam ab alio, cum vaticinatur, cum furitur, utique extrinsecus. Bei Epiph. haer. 48, 13 sagt die Prophetin Maximilla von sich: ἀπέστειλέ με κύριος — ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.

4) Paracletus per prophetiden Priscam (de exhort. cast. 10, de resurr. carnis 11.)

Μοντανὸς (das heißt der Paraklet durch ihn) *φησίν· ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι, ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* [1]. Sofern also die Besinnungslosigkeit das Merkmal der Wirksamkeit des heiligen Geistes war, stellten sich Visionen und Träume als gleichberechtigt neben die ekstatische Rede. Tertullian erzählt nicht nur dergleichen bedeutsame Träume und Visionen, in denen die Menschen mit Christus oder mit Engeln in Verbindung treten, und je nach den Umständen göttliche Belehrungen oder Züchtigungen davontragen [2], die Märtyrergeschichte der offenbar montanistischen Frauen Perpetua und Felicitas erhält nur durch die Reihe von Träumen und Visionen Interesse, die Prophetin Priscilla hat eine besonders wichtige Traumerscheinung gehabt [3]; sondern Tertullian erklärt ausdrücklich eine gewisse Klasse von Träumen für ebenso göttlich, als die prophetische Ekstase: A deo, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea (somnia) deputabuntur, quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta, sancta, prophetica, revelatoria, aedificatoria, vocatoria. — Maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt [4]. Das Kriterium des Erbaulichen für die Göttlichkeit eines Traumes darf nicht übersehen werden, da eben dies den vom Teufel hervorgebrachten Träumen fehlen, und deren wahren Ursprung verrathen soll [5].

---

1) Epiphanius haer. 48, 4.

2) De virg. vel. 17, de anima 9. Die beiden von Schwegler, Montanismus S. 26, angeführten Fälle sind aus nichtmontanistischen Schriften Tertullian's entlehnt.

3) Epiph. haer. 49, 1: *Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυίντιλλαν, ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς προεῖπον, ἐν Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι, συνυπνωκέναι τε αὐτῇ, τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν. ἐν ἰδέᾳ, φησὶ, γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς, καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι, τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἰερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.*

4) De anima 47.

5) L. c.: Definimus a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed de qua industria diximus, affectantia atque

Ist nun die ekstatische Prophetie im Montanismus etwas Neues, durch das diese Richtung sich von dem Zeitalter seit Christus und den Aposteln charakteristisch unterschiede? Dies kann so wenig behauptet werden, daß selbst die verschiedensten Vertreter des Montanismus wider die Vorstellung Zeugniß ablegen, als sei die montanistische Prophetie und Ekstase etwas in der bisherigen Geschichte des Christenthums Unerhörtes. Die Gabe der Prophetie wird von den Aposteln Johannes und Paulus vertreten und bezeugt [1]), die Apostelgeschichte nennt als christliche Propheten namentlich Agabos, Judas und Silas, zu denen noch einige von den Antiochiern zu rechnen sind, welche als *προφῆται καὶ διδάσκαλοι* erwähnt werden [2]). Für die Fortdauer der Prophetie bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist Justinus Zeuge [3]), und in der Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem die prophetischen Gaben der Christen zu dem Erlöser selbst und der alttestamentlichen Prophetie standen, Vorgänger Tertullian's. Uebereinstimmend mit den oben angeführten Aeußerungen desselben behauptet Justin, daß die ganze Summe der im alten Bunde wirkenden Kräfte des Geistes, speciell aber die Gabe des letzten Propheten Johannes, auf Christus übergegangen seien, nicht, als ob dieser derselben bedurft hätte, sondern um der alttestamentlichen Prophetie ein Ende zu machen, und eine neutestamentliche zu erwecken [4]).

---

captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida, et ludibriosa et immunda.

1) Apocal. 22, 19; 1. Cor. 12, 28; 14, 3. 20—25. 37. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11.

2) Act. 13, 1; 15, 32; 21, 10; 11, 27.

3) Dial. c. Tryph. cap. 82: *Παρ' ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν, ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη.* Cap. 39: *Οἱ (τοῦ Χριστοῦ) λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος· — ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.* Cap. 88: *Παρ' ἡμῖν ἐστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας.*

4) Dial. c. Tryph. c. 87: *Τὰς τοῦ πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς τοῦ Χριστοῦ τούτων ὄντος φησὶν ὁ λόγος ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι. — Ἀνεπαύσατο οὖν, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν — παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν*

An Justin schließt sich Irenäus an, welcher unter den noch zu seiner Zeit überall in der Kirche wirksamen Charismen, die sich an offenkundigen Erfolgen, wie Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, Todtenerweckungen erprobten, auch die prophetische Gabe nennt: *οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς* [1]). An einer anderen Stelle [2]) beschreibt er dieselbe näher: *Πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Diese Beschreibung stimmt mit der vom Apostel Paulus gegebenen theilweise überein, da dieser die Entdeckung der Herzensgeheimnisse, und die Erbauung der Gemeinde als Merkmale der Prophetie anführt (1. Cor. 14, 4. 5. 24. 25), doch widerspricht sie ihr wieder insofern, als Zungenreden und Prophetie nicht unterschieden werden. Jenen allgemeinen Zeugnissen des Justin und Irenäus entsprechen nun auch die Erwähnungen einzelner prophetischer Männer des zweiten Jahrhunderts, welche nicht zu den Montanisten gehören. Pseudo-Ignatius beruft sich auf einen prophetischen Ausspruch [3]), und dem Polykarpus, Bischof von Smyrna, bezeugt seine eigene Gemeinde den prophetischen Charakter [4]). Die Nachricht, daß auch Melito, Bischof von Sardes, als

---

λαβόντα πάλιν — ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν. Cap. 51: *Ὁ Χριστὸς ἔπαυσέ τε τὸν Ἰωάννην τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν.* Dieselbe Vorstellung liegt in folgender Erzählung des Hebräerevangeliums, bei Hieronymus Comm. in Isaiam 11, 1,: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea. Hienach möchte auch wohl die räthselhafte Stelle Joh. 7, 39: *οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη* ihre leichteste und einfachste Erklärung finden.

1) Adv. haer. II, 31 bei Euseb. H. E. V, 7.

2) L. c. V. 6. bei Eusebius a. a. O.

3) Ad Philadelphenses cap. 7: *Τὸ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

4) Bei Euseb. H. E. IV, 15: (*Πολύκαρπος*) *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός. — Πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.*

Prophet gegolten habe, hat Hieronymus aus einer verlorenen Schrift Tertullian's de ecstasi aufbewahrt; und aus seinen Worten muß man schließen, daß nicht die Montanisten, sondern ihre Gegner den Melito so angesehen haben [1]). Die allgemeine Anerkennung der prophetischen Gabe im zweiten Jahrhundert wird endlich durch den Umstand bewiesen, daß auch in gnostischen Kreisen dergleichen Erscheinungen vorkommen, die wir in psychologischer Hinsicht für ganz gleichartig mit jenen halten müssen, obgleich die orthodoxen Berichterstatter sie entweder für künstliche verfälschte Nachahmungen des wahren Charisma erklären, oder den Teufel für deren Urheber ausgeben. Eine Prophetin war offenbar die Philumene, die Auktorität des Apelles, eines Schülers Marcion's, wie nicht nur Pacianus von Barcelona, ein später Berichterstatter [2]), sondern schon Frühere, Rhodon und Tertullian andeuten [3]). Daß es unter den Anhängern des Valentinianers Marcus Prophetinnen gab, ist durch Irenäus Bericht außer Zweifel gesetzt, obgleich die Darstellung der Art, in welcher Marcus jene Prophetinnen instruirt haben soll, nicht vollen Glauben verdienen dürfte [4]). Wie also die Prophetie der Montanisten eine im zweiten Jahrhundert nicht isolirt stehende Erscheinung ist, so lassen sich auch für das Vorkommen und die Geltung von Visionen und

---

1) Hieron. de viris illustr. 24: Huius elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, dicit eum a plerisque nostrorum prophetam putari. Polykrates von Ephesus bei Euseb. V, 24 nennt ihn τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον.

2) Ep. 3. ad Sympronianum (Max. bibl. vet. Patr. Tom. IV, p. 309): Prophetas Novatianus secutus est ut Cataphryges? an Philumenen aliquam ut Apelles? an ipse tantum auctoritatis accepit? Linguis locutus est? Prophetavit? Suscitare mortuos potuit? Horum enim aliquid habere debuerat, ut evangelium novi iuris induceret.

3) Rhodon bei Euseb. V, 13 nennt sie eine παρθένος δαιμονῶσα. Tert. de praescr. haer. cap. 6: Providerat spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis, transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit. Cap. 30: Apelles, Philumenes energemate circumventus, quas ab ea didicit, phaneroseis scripsit. Im unächten Anhange zu jener Schrift cap. 51 heißt es: Habet privatas lectiones suas, quas appellat phaneroseis, Philumenes puellae cuiusdam, quam quasi prophetissam sequitur.

4) Irenaeus adv. haer. I, 9.

Träumen nicht nur Beispiele aus dem Leben des Paulus [1], und aus der Apostelgeschichte, sondern auch aus den nicht montanistischen Schriften Tertullian's beibringen [2], welche auch für die zwischenliegende Zeit gültiges Zeugniß ablegen können, daß Visionen und Träume als Vehikel göttlicher Offenbarung ununterbrochen stattgefunden und gegolten haben.

Diese Continuität der Prophetie, wie der Träume und Visionen in der christlichen Gemeinde läugnet aber auch der Montanismus so wenig, daß er vielmehr sein Recht auf dieselbe begründet. Wenn Tertullian erklärt: maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt [3], so greift sein Blick mit Gewißheit wenigstens über die Grenzen seiner Parthei hinaus. Daß ferner die Montanisten ihre Prophetie nach ihrer formellen Seite innerhalb des Christenthumes weder für etwas Neues, noch für etwas Isolirtes hielten, ist ganz klar zu beweisen. Tertullian erkennt bei den Aposteln grundsätzlich die Gabe der Prophetie an, und glaubt in einem bestimmten Fall eine Ekstase des Petrus annehmen zu müssen [4]. Der Montanist Proklus beruft sich im Streit mit Cajus in Rom auf die prophetischen Töchter des Philippus in Hierapolis [5] und als Behauptung von Montanisten wird angeführt, daß ihre Prophetinnen die prophetische Gabe nach (und von) dem Quadratus und der Ammia in Philadelphia empfangen hätten [6]. Wenn nun der von Eusebius benutzte ungenannte Gewährsmann der letzteren Aussage gegen die Montanisten behauptet: *Οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον, οὔτε Ἰού-*

1) Gal. 1, 16; 2, 2; 2. Cor. 12, 1.

2) De idololatria 15; de spectaculis 26.

3) De anima 47.

4) De exhort. cast. 4: Proprie apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum, atque documentis linguarum, non ex parte, quod ceteri. Adv. Marc. IV, 22; s. oben S. 481.

5) Euseb. III, 31: *Μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν.*

6) Euseb. V, 17: *Μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, φασὶν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα.*

δαν, οὔτε Σίλαν, οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας, οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, οὔτε Κοδράτον, οὔτε τινὰς ἄλλους μηδὲν αὐτοῖς προςήκοντας καυχήσονται, so hat Schwegler[1]) sehr richtig bemerkt, daß die Montanisten durch die genannten Personen die Abstammung ihrer Prophetie bis auf die apostolische Zeit verfolgt zu haben scheinen, natürlich nicht in dem Sinne, wie der Berichterstatter es zu verstehen scheint, als ob sie alle jene Propheten für Montanisten gehalten hätten, sondern weil sie ihre Prophetie nach der formellen Seite hin selbst nicht für etwas Neues auszugeben gesonnen waren.

Auch in der Bestimmung, daß die Prophetie eine weder vom natürlichen Wissen noch vom Willen der Menschen abhängige Aeußerung sei, stimmen alle übrigen Zeugnisse mit dem Montanismus überein. Irenäus, nachdem er mitgetheilt hat, daß der Gnostiker Marcus durch mysteriöse Ceremonien und Formeln die prophetische Thätigkeit in Weibern zu erwecken gewohnt gewesen sei, erzählt, daß er dies auch bei einigen Weibern der katholischen Parthei versucht habe. Diese aber hätten sein Ansinnen zurückgewiesen, ἀκριβῶς εἰδυῖαι, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόςδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν καὶ τότε λαλοῦσιν, ἔνθα καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει. τὸ γὰρ κελεῦον τοῦ κελευομένου μεῖζόν τε καὶ κυριώτερον, ἐπεὶ τὸ μὲν προηγεῖται, τὸ δὲ προτέτακται. εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει ἢ ἄλλος τις, ὥς εἰώθασιν — ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι, ἔσται ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν, ὅπερ ἀδύνατον. ἀλλὰ τοιαῦτα κελευόμενα ὑπ' αὐτῶν πνεύματα καὶ λαλοῦντα ὁπότε βούλονται αὐτοί, ἐπίσαθρα καὶ ἀδρανῆ ἐστιν[2]). Während diese Sätze, wonach die prophetische Thätigkeit auf den göttlichen Willen mit Ausschluß des menschlichen zurückgeführt wird, an den Ausspruch der Maximilla erinnern, so

1) Montanismus, S. 88.

2) Adv. haer. I, 9.

entsprechen die Ansichten des Justin und Athenagoras ganz dem, was oben von Tertullian und Montan angeführt ist. Justin sagt von den Propheten: „Weder von Natur, noch durch menschlichen Verstand ist es den Menschen möglich, so Großes und Göttliches zu erkennen, sondern nur durch die von oben den heiligen Männern damals mitgetheilte Gabe, welche weder der Rede noch der Streitkunst bedurften, sondern sich nur der Wirksamkeit des göttlichen Geistes rein leidend hinzugeben brauchten (*καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ*), daß das Göttliche selbst, als Plektrum vom Himmel herabsteigend, die gerechten Männer wie eine Cither oder Leier gebrauchen konnte, und so die Kenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge uns enthüllte" [1]. Ebenso erklärt auch Athenagoras, daß der göttliche Geist den Mund des Propheten wie ein Instrument in Bewegung setzt, und dieselben dabei ihrer menschlichen Besinnung entbehren [2]. Auch die Andeutungen, welche Paulus über die Prophetie giebt, wie sie zu seiner Zeit in den christlichen Gemeinden sich darstellte, lassen auf den ekstatischen Charakter derselben schließen, bei dem die natürlichen Kräfte des Menschen sich passiv verhielten. Dies geht aus 1. Cor. 14, 29—31 deutlich genug hervor: *προφῆται δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω. δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσι, καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Wenn die Prophetie im Anfange jenes Capitels in Gegensatz zum Zungenreden gesetzt wird, so geschieht dies nicht in Rücksicht auf den ekstatischen Charakter dieses Charisma, so daß man unter den ebenso dem Zungenreden entgegengesetzten *λόγοι διὰ τοῦ νοός* (V. 19) eben die Prophetie zu verstehen hätte, sondern indem jener Gegensatz ausdrücklich dahin bestimmt wird, daß das Zungenreden ohne *ἑρμηνεία* für die Gemeinde unfruchtbar, die Prophetie aber als solche auf die Gemeinde bezogen sei (V. 3 — 5),

1) Cohortatio ad Graecos cap. 8.

2) Legatio pro Christianis, cap. 6: *Θεοῦ πνεῦμα, ὡς ὄργανα κεκινηκὸς τὰ τῶν προφητῶν στόματα.* Cap. 8: *Οἱ προφῆται κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνεργοῦντο, ἐξεφώνησαν· συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.* (Edit. Oxon. 1706).

so ist damit der ekstatische Charakter der Prophetie gesichert. Mit ihr hat allerdings der λόγος διὰ τοῦ νοός oder die διδαχή die Verständlichkeit und die Nützlichkeit für die Uebrigen gemein, nicht aber die Unterdrückung des natürlichen Bewußtseins. Wenn Paulus fragt: τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ, ἢ ἐν διδαχῇ (V. 6)), so entsprechen sich jedenfalls ἀποκάλυψις und προφητεία, ebenso wie γνῶσις und διδαχή, und sind demnach offenbar als die übernatürliche Erkenntniß und als das natürliche Wissen zu unterscheiden. Daß innerhalb des Montanismus das Zungenreden vorgekommen sei, muß man wohl mit Neander und Schwegler aus einer Aeußerung Tertullian's gegen Marcion schließen [1]), wenn auch dieselbe offenbar in Beziehung zum 14ten Capitel des ersten Corintherbriefs, und zu dessen Gebrauch gegen Marcion im allgemeinen christlichen Interesse steht, welches den Tertullian wohl veranlassen konnte, die aus eben jenem Capitel entlehnten Merkmale des Christenthumes seinem Gegner entgegenzusetzen, ohne damit zu behaupten, daß alles Einzelne noch zu seiner Zeit üblich gewesen wäre. Jedoch da jenes Charisma nach einer oben angeführten Aeußerung des Irenäus [2]) bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts fortgedauert hat, und die Worte Tertullian's: haec omnia facilius a me proferuntur, nicht leicht umgangen werden können, so werden wir annehmen dürfen, daß auch jene räthselhafte Erscheinung mit der Prophetie fortgedauert hat, daß sie aber ohne Zweifel eine solche Bedeutung, wie sie in Corinth hatte, nicht behalten haben wird, und deßhalb von der Gabe der Prophetie gewöhnlich nicht unterschieden worden ist, welche wegen ihrer umfassenden Bedeutung für die Gemeinde das Zungenreden weit überflügeln mußte.

---

1) Adv. Marc. V, 8: Sed ut iam a spiritalibus recedamus, res ipsae probare debebunt, an nostrae parti (nicht blos den Montanisten) possit opponi. — Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui et futura pronunciarint, et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est, in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur. Vgl. Neander, Antignostikus S. 386. Schwegler S. 85.

2) Adv. haer. V, 6, s. oben S. 484.

Schwegler hat das Verhältniß der montanistischen Prophetie zu der von Paulus besprochenen keineswegs übersehen [1]), allein eine viel entschiedenere Verwandtschaft derselben mit dem Zungenreden behauptet. Die Aehnlichkeit der montanistischen Prophetie mit dem Zungenreden soll, wenn wir von den Merkmalen absehen, die nach Paulus dem Zungenreden und der Prophetie gemeinsam sind, zunächst in der unartikulirten Beschaffenheit und Unverständlichkeit der letzteren liegen [2]). Allerdings erzählt der ungenannte Gewährsmann des Eusebius dergleichen vom Montanus [3]), aber man sieht deutlich, wie eng die Züge, mit welchen er den Montanus zeichnet, mit der Voraussetzung der Teufelsbesitzung zusammenhängen. Diese Vorstellung war bei demjenigen natürlich, der, wie der Erzähler, dem zur außerkirchlichen Sekte herabgesetzten Montanismus gegenüberstand. In Hinsicht auf die Anfänge dieser Richtung innerhalb der Kirche ist er aber um so weniger glaubwürdig, als er sogar über die Ausscheidung desselben aus der Kirche, welcher er zeitlich ungleich näher stehen mußte, wie später nachgewiesen werden soll, so gar nichts Genaues und Richtiges weiß. Die Unverständlichkeit der montanistischen Orakel würde nun wahrscheinlich werden, wenn irgend eine Spur davon sich fände, daß dieselben einer Erläuterung und Uebersetzung durch andere Personen bedurft hätten. Wenn aber Schwegler in dieser Hinsicht sich auf die oben erwähnte interpretatio linguae beruft [4]), so leuchtet ein, daß sich dieselbe nur auf die oratio spiritalis bezieht, nicht aber auf die zuvor erwähnten prophetae. Die von Tertullian [5]) erwähnte Seherin bietet in dieser Hinsicht keinen Vergleichungspunkt, da sie keine unverständlichen Worte erläuterte, sondern nur die gehabten Visionen mit-

1) A. a. O. S. 86.

2) A. a. O. S. 84.

3) Eus. H. E. V, 16: *Φασί τινα τῶν νεοπίστων πρώτως, Μοντανὸν τοὔνομα — ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῷ ἀντικειμένῳ, πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον, ἐνθουσιᾷν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.*

4) Adv. Marc. V, 8.

5) De anima 9.

theilte. Die Form und die Beziehung der uns erhaltenen Orakel auf die Gemeinde macht auch gar nicht den Eindruck einer Uebersetzung, sondern stimmt völlig mit den Merkmalen überein, welche Paulus von der Prophetie giebt. Der dritte Grund, den Schwegler für seine Ansicht angiebt, ist, daß während Paulus vom Zungenredner sagt: πνεύματι λαλεῖ μυστήρια (1. Cor. 14, 2), und vom Propheten: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας φανεροῖ (V. 25), Tertullian diese Bestimmungen als Merkmale des Propheten zusammenfasse: futura praenuntiare, occulta cordis revelare, sacramenta edisserere [1]). Allein in μυστήρια λαλεῖν und sacramenta edisserere ist vielmehr der charakteristische Gegensatz zwischen dem Zungenredner und dem Propheten ausgesprochen. Jener nämlich spricht Mysterien, unverständliche Worte, welche noch der Erklärung und Enthüllung bedürfen, dieser enthüllt ebenso Geheimnisse des Glaubens, wie des menschlichen Herzens.

Wenn ferner Schwegler die zungenredenden Corinther mit der petrinischen oder Christuspartei identificirt, demnach die Ekstase als Merkmal der antipaulinischen Richtung des Ebjonitismus ansieht, und deßhalb den Montanismus in denselben einreiht, so ist dies ein Sprung, der um so weniger zur Nachfolge anreizt, als er keineswegs von festem Boden unternommen wird. Erstens ist die montanistische Prophetie nicht mit der Glossolalie zu combiniren. Dann aber ist die Glossolalie und die Uebung der pneumatischen Gaben, deren Unordnung Paulus bekämpft, auch nicht einmal vorzugsweise für die Christuspartei charakteristisch. Diejenigen, welche die empirische, persönliche Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal der ächten apostolischen Auktorität ansahen [2]), dachten damit nimmermehr an eine διαδοχὴ πνεύματος, wie es Schwegler darstellt (S. 87), sondern nur an eine διαδοχὴ διδασκαλίας, von welcher erst Paulus an das auch ihm zu Theil gewordene πνεῦμα Χριστοῦ appelliren mußte. Wie wenig die Prophetie und die anderen Gnadengaben nur Sache einer Parthei waren, haben die oben mitgetheilten Beweise zur Genüge

1) Adv. Marc. V, 15.

2) Baur, Paulus, S. 278.

dargethan. Wie wenig namentlich die Ekstase Kennzeichen des Ebjonitismus ist, wie Schwegler meint [1]), und weßhalb er eben den Montanismus als ebjonitisch bezeichnet, geht auch daraus hervor, daß die ebjonitischen Homilieen des Clemens die Offenbarung durch Ekstase nicht anerkennen [2]). Wenn sich also beide entgegengesetzten Ansichten innerhalb des Ebjonitismus finden, so ist jedenfalls keine von beiden ein specifisches Kennzeichen desselben. Endlich ist der specifisch jüdische Charakter der Ekstase und ihrer Theorie nicht aus der Anerkennung derselben durch Philo und die Essäer, oder aus dem öfteren Vorkommen im alten Testamente zu beweisen [3]). Denn jene Ausläufer des Judenthums sind anerkannte Mischgestalten aus jüdischen und nichtjüdischen Elementen, und die alttestamentliche Prophetie entspricht der Hauptsache nach keinesweges dem Begriff der Ekstase. Wenn sich auch Fälle derselben in den ersten Anfängen, so wie am Schlusse ihrer Entwickelung finden, so hängt dies unläugbar mit dem Einfluß heidnischer Culte auf die Jehovareligion zusammen. Allerdings versteht es sich nun von selbst, daß die Ekstase und ihre Theorie zunächst als Erbtheil des Judenthums ins Christenthum überging, aber unrichtig ist es, den in diesem Sinne judaistischen Charakter dieser Erscheinung so zu deuten, daß sie ein Merkmal der im Gegensatz gegen Paulinismus, Katholicismus, Gnosticismus, als Judenchristenthum auftretenden Richtung abgebe. Vielmehr ist als Resultat festzuhalten, daß die Anerkennung und Ausübung der ekstatischen Prophetie sich gleichmäßig bei Judenchristen, wie bei Paulus, bei Katholikern wie bei Gnostikern findet, daß also aus diesem Grunde der Montanismus weder etwas Eigenthümliches ist, noch unter eine jener Hauptrichtungen des ältesten Christenthums subsumirt werden kann.

1) A. a. O. S. 94.

2) S. oben S. 231.

3) Schwegler a. a. O. S. 99 f.

II. Der Inhalt der parakletischen Offenbarung.

A. Das Dogma.

Daß die Montanisten das katholische Dogma anerkannten, bezeugt ihnen Epiphanius gleich am Anfang des ihrer Schilderung und Widerlegung gewidmeten Abschnitts: *Οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται καὶ αὐτοὶ πᾶσαν γραφὴν, παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην, καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσι· — περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* [1]. Dasselbe, und ziemlich mit denselben Worten bescheinigt ihnen Firmilianus von Cäsarea, indem er sie erwähnt als, qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur [2]. So behauptet auch Tertullian ausdrücklich, daß das Dogma kein Trennungsgrund zwischen den Montanisten und den Psychikern sei, daß vielmehr in dogmatischer Hinsicht beide Partheien eine Kirche bilden [3], ja er macht nur darum Anspruch auf Anerkennung der neuen Prophetie, weil sie das Dogma nicht antaste, während eine falsche Prophetie zunächst mit der Fälschung des Dogma beginnen würde [4]. Wie Tertullian deßhalb vor und nach seinem Uebergang zum Montanismus sich im Bekenntniß der Glaubensregel gleich geblieben ist [5], welche er die allein unbewegliche und unveränder-

1) Haer. 48, 1.

2) Cypriani Opp. ep. 75, 19.

3) De ieiun. 1: Psychici paracleto controversiam faciunt, propter hoc novae prophetiae recusantur, non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Iesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed etc. — De virg. vel. 1: Cum psychicis communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, *una ecclesia sumus*.

4) De monog. 2: Adversarius spiritus ex diversitate praedicationis apparet, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem adulterans disciplinae. — Ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto. Paracletus autem multa habens edocere, quae in illum distulit dominus secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine dei creatoris et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit. Cf. de ieiun. 11.

5) Praescr. haer. 13. 36. De virg. vel. 1. Adv. Prax. 2.

liche nennt, so hat er die Stellung gegen die Häretiker, welche er in der Schrift de praescriptionibus haereticorum eingenommen hatte, auch als Montanist gegen dieselben beibehalten. Der Grundsatz: id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit poterius immissum [1]), kehrt deßhalb auch in den Schriften gegen Marcion, Hermogenes, Praxeas wieder, welche deutliche Merkmale der montanistischen Richtung tragen [2]), und ebenso die Berufung auf die von den Aposteln her, durch die Bischöfe der von ihnen gestifteten Gemeinden, vermittelte ächte Tradition. Die Bischöfe der apostolischen Gemeinden z. B. Smyrna, Rom, als Nachfolger der Apostel, werden in den Praescriptiones als Träger der richtigen Lehre im Allgemeinen aufgeführt [3]), und Marcion's Vorgeben, das nach der apostolischen Zeit durch Judaismus verfälschte Christenthum wiederherzustellen, wird durch die Berufung auf die Tradition der apostolischen Kirchen zurückgewiesen [4]). So ist denn die bischöfliche Tradition der apostolischen Kirchen die Instanz, durch welche auch Tertullian den neutestamentlichen Kanon seiner Zeit Marcion gegenüber rechtfertigt [5]).

Diesen Bestimmungen steht jedoch eine Reihe von Aeußerungen Tertullian's gegenüber, nach welchen der Montanismus dennoch einen eigenen dogmatischen Charakter sich vindicirt haben müßte. Nicht nur scheint dies durch das dem Paraklet öfters gegebene Prädicat: deductor omnis veritatis, oder dux universae veritatis [6]) bestimmt ausgedrückt zu sein, sondern es wird auch eine direkte Anwendung dieser Formel auf dogma-

1) De praescr. haer. 31.

2) Adv. Marc. I, 1; IV, 5. Adv. Hermog. 1. Adv. Prax. 2.

3) Cap. 32; s. oben S. 461.

4) Adv. Marc. I, 21: Si post apostolorum tempora adulterium veritas passa est circa dei regulam, ergo iam apostolica traditio nihil passa est in tempore suo circa dei regulam. Et non alia agnoscenda erit traditio apostolorum, quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. Nullam autem apostolici census ecclesiam invenias, quae non in creatore christianizat.

5) Adv. Marc. IV, 5.

6) De fuga in persec. 1. 14; adv. Prax. 2. 30; de ieiun. 10.

tische Bestimmungen gemacht. Als Voraussetzung dabei gilt, daß der Paraklet die Dunkelheit der heiligen Schrift zerstreut, und keinen Zweifel über ihren, von Häretikern verdrehten Sinn zurückläßt [1]). Darauf hin beruft sich nun aber Tertullian im Streit gegen Praxeas Monarchianismus, für seine Lehre von der ökonomischen Trinität, auf die Belehrungen des Paraklet [2]), er führt an, daß die neue Prophetie das von Ezechiel und Johannes entworfene Bild des himmlischen Jerusalem bestätige [3]), er beweist seinen Lehrsatz, daß die menschliche Seele ein körperliches Wesen sei, durch eine dahin zielende Offenbarung eines visionären Weibes [4]). Dazu kommt endlich die principielle Behauptung der dog-

---

1) De resurr. carnis 63: Deus omnipotens — effundens in novissimis diebus de spiritu suo in omnem carnem — pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit. — Iam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem, cuius si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum. — De virg. vel. 1: Quae est paracleti administratio, nisi haec, quod — scripturae revelantur, quod intellectus reformatur?

2) Adv. Prax. 2: Nos et semper, et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispositione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius — qui exinde miserit — a patre spiritum sanctum. — Cap. 8: Protulit deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem. Cap. 13: Nos, qui et tempora et causas scripturarum per dei gratiam inspicimus, maxime paracleti, non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum, ne, ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus, quod non licet credi, quoniam non ita traditum est. Cap. 30: Christus interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et oeconomiae interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum.

3) Adv. Marc. III, 24: (Ierusalem coelestem) et Ezechiel novit, et apostolus Ioannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo, testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit.

4) De anima 9: Est hodie soror apud nos, revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dignoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Iam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio, quid de anima disseruc-

matischen Auktorität jedes ekstatischen Propheten, welche natürlich auch auf die der Montanisten zu beziehen ist, wenn er dem Marcion das Recht zugesteht, zwei Götter zu lehren, im Falle er nur sich als ekstatischen Propheten legitimiren könnte [1]). Bei dieser Behauptung leuchtet jedoch der Cirkel ein, in welchem Tertullian sich dreht. Dem Satze, daß ein ekstatischer Prophet neue Dogmen einführen dürfe, steht der andere gegenüber, daß die Glaubwürdigkeit eines Propheten sich an seiner Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre erprobe, und diesen hat er bei Gelegenheit auch nicht ermangelt, dem Marcion vorzuhalten [2]), wie derselbe ja das wesentliche Band zwischen den Montanisten und Katholikern war. Deßhalb müssen wir die angeführten Aeußerungen Tertullian's über das Verhältniß des Paraklet zum Dogma anders beurtheilen. Wenn Tertullian auch in abstracto die Regel aufstellte, und zwar im leidenschaftlichen Streit, daß ein Prophet absolute dogmatische Auktorität habe [3]), so dachte er als Montanist in Wirklichkeit nicht daran, sich von der anerkannten Lehrtradition zu entfernen, vielmehr sind alle jene Aeußerungen über die Trinität so gefaßt, daß durch die Berufung auf das Zeugniß des Paraklet das ohnehin feststehende Recht der Tradition nicht geschmälert werde. Das heißt, der Paraklet gewährte dem Tertullian eine an und für sich überflüssige Bestätigung der apostolischen Lehrtradition, und zwar aus dem Grunde, weil derselbe heilige Geist auch als Princip der orthodoxen Lehre in den Aposteln wirksam gewesen war. Diesem Grundsatze, der vor seinem Uebertritt zum Montanismus sich von selbst verstand, ist er auch als Montanist

---

ramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta solemnia, dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare, quae viderit, inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aërii coloris, et forma per omnia humana.

1) Adv. Marc. I, 21: Definitio superior instructa est, non esse credendum deum, quem homo de suis sensibus composuerit, nisi plane προφήτης, id est non de suis sensibus. Quodsi Marcion poterit dici, debebit etiam probari.

2) Adv. Marc. V, 8.

3) Diese Voraussetzung gilt auch in den spöttischen Worten des Pacianus über Novatian, s. oben S. 485, Anm. 2. Vgl. Recogn. Clem. II, 38. 45.

treu geblieben, indem er behauptet, die Apostel hätten im eigentlichen vollen Sinne den heiligen Geist, nicht nur theilweise, wie die übrigen Gläubigen [1]), und er selbst sei der unmittelbare Urheber ihrer Aussprüche [2]).

Also auch in Hinsicht auf sein Princip macht der Montanismus keinen Anspruch auf Neuheit, sondern Tertullian will die Wirksamkeit des heiligen Geistes in seiner Parthei nur als sich gleichbleibende Fortsetzung seiner Wirksamkeit in den Aposteln angesehen wissen. Deßhalb gilt ihm der heilige Geist auch schon in den Aposteln als deductor omnis veritatis [3]), deßhalb bezieht er die Weissagung Joel's an einer Stelle auch schon auf das apostolische Zeitalter, deutet ferner die von jenem gemeinten novissima tempora, welche sonst die montanistische Epoche bezeichnen sollen, bis zur Zeit der Erscheinung Christi zurück [4]), und schließt endlich aus jener Anschauung, daß wer die fortgesetzte Wirksamkeit des Geistes in den neuen Propheten [5]) nicht anerkenne, auch den Geist in den Aposteln nicht besitzen könne [6]). Hiemit steht eine Angabe in dem unächten Anhang zu Tertullian's Präscriptionen in Widerspruch. Es wird nämlich in dieser Schrift ausdrücklich behauptet, die verschiedenen Partheien des Montanismus hätten darin übereingestimmt, daß sie die Begriffe des heiligen Geistes und des Paraklet unterschieden, und danach jenen auf die Apostel,

1) De exhort. cast. 4: Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. — Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum atque documentis linguarum, non ex parte, quod ceteri.

2) Mit Beziehung auf das Wort γυνή (1. Cor. 11, 5) heißt es de virg. vel. 4: Nullam volens esse disceptationem spiritus sanctus uno nomine mulieris etiam virginem intelligi voluit. — De resurr. carnis 24: Maiestas spiritus sancti perspicax eiusmodi sensuum et in ipsa ad Thessalonicenses epistola suggerit: de temporibus autem etc. (1. Thess. 5, 1 sq.) cf. de ieiun. 15.

3) De corona militis 4: (Apostolus Paulus) et ipse spiritum dei habens deductorem omnis veritatis.

4) Adv. Marc. V, 8.

5) De virg. vel. 1: Spiritus sanctus usque nunc, non olim prophetans.

6) De pudicitia 12: Itaque isti, qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem non in prophetis nostris agnitum, iam nec in apostolis possident.

diesen auf die neuen Propheten bezogen hätten [1]. Durch diese scheinbar feine Distinktion hat sich Schwegler [2]) verleiten lassen, jener Nachricht Glauben zu schenken. Sie wird jedoch durch das eigene Zeugniß des Montanismus widerlegt. Tertullian gebraucht nicht nur in Beziehung auf die neuen Propheten durchgehends die Begriffe „heiliger Geist und Paraklet" in ganz gleicher Bedeutung, sondern auch in Beziehung auf die Apostel, und zwar in einer montanistischen Schrift. De monogamia 3 spricht er über mehrere apostolische Aussprüche sich so aus: Si omnia ista obliterant licentiam nubendi, — cur non potuerit *post apostolos idem spiritus* superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem — supremam iam fibulam carni imponere? — *Nihil novi paracletus inducit*, *quod praemonuit* (nämlich durch den Mund der Apostel) *definit; quod sustinuit, exposcit.* Diese Anschauung wird auch von dem Vorredner zu den acta Perpetuae et Felicitatis vertreten: Viderint, qui unam virtutem *spiritus unius sancti* pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sint novitiora quaeque, ut novissimiora. Derselbe schließt sein Werk mit den Worten: (Gloriam Christi) qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minus veteribus exempla in aedificationem ecclesiae legere debet, ut *novae quoque virtutes unum et eundem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur*. Beide behaupten demnach zwar eine verschiedene Bethätigung des Geistes in der früheren apostolischen und der späteren montanistischen Zeit, erkennen aber zugleich die Identität des Princips in beiden Epochen ausdrücklich an. Hiezu allein paßt auch die von den Montanisten versuchte Nachweisung der prophetischen Succession bis zur apostolischen Zeit hinauf, welche bei einer Unterscheidung zwischen heiligem Geist und Paraklet keinen Sinn gehabt hätte. Wir werden deßhalb annehmen dürfen, daß auch der kleinasiatische Montanismus, von welchem uns keine

---

1) De praescr. adv. haer. 52: Qui κατὰ Πρόκλον dicuntur, et qui secundum Aeschinem pronunciantur, habent communem blasphemiam illam, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse.

2) A. a. O. S. 39.

derartige Beweisversuche aufbewahrt sind, in jener Hinsicht mit dem nordafrikanischen einverstanden gewesen ist. Sollte wirklich der spätere häretisch gewordene Montanismus sein Verhältniß zur apostolischen Kirche in jener Formel ausgesprochen haben, so hätte er sich nicht nur von der eigenen Grundanschauung entfernt, sondern damit zugleich sich in eine schwierige Stellung versetzt, da jene Formel weder in sich klar ist, noch durch das neue Testament gegen die Kirche vertheidigt werden kann. Dann ist es aber eben so glaublich, daß die häretischen Montanisten, wie die späteren Häreseologen berichten [1]), mit Festhaltung der Identität zwischen Geist und Paraklet, beide den Aposteln ganz abgesprochen und nur sich beigelegt haben. Oder wenn dies unwahrscheinlich ist, so muß auch jene Notiz der pseudotertullianischen Ketzergeschichte auf einem Mißverständnisse beruhen. Jedenfalls, da der häretisch gewordene Montanismus außerhalb unseres Zweckes liegt, haben wir uns an die beglaubigte Ansicht zu halten, daß die Montanisten das materielle Princip ihrer Prophetie nicht in Gegensatz, sondern in Continuität mit dem in den Aposteln wirksamen Geiste gesetzt haben, und dies durch ihre Uebereinstimmung mit der von den Aposteln überkommenen Glaubensregel darzuthun suchten, da der Geist, der dieselbe hervorgebracht hatte, sie nur bestätigen, nicht aber aufheben konnte.

Der Montanismus macht also auf nichts weniger Anspruch, als darauf, eine dogmatische Epoche zu bezeichnen, sondern er erkennt das Dogma der werdenden katholischen Kirche, soweit dasselbe einen relativen Abschluß erreicht hatte, ohne Weiteres an. Zunächst hält er die katholische Grundanschauung fest, daß das Christenthum nova lex sei [2]). Denn wenn hiefür allerdings nur Zeugnisse Tertullian's beigebracht werden können, so muß diese Ansicht doch dem ganzen Montanismus beigelegt werden, weil die nova prophetia, als welche derselbe sich darstellte, ebenso die nova lex voraussetzt, als die alte Prophetie das alte mosaische Gesetz.

---

1) Vgl. die Stellen bei Schwegler S. 40.

2) S. oben S. 331 f.

Auf Grund der ebjonitischen Anschauung, daß das Christenthum nur das wahre Judenthum, d. h. das alte mosaische Gesetz sei, hätte die Formel: nova prophelia nimmermehr entstehen können. Vielmehr wird von den Ebjoniten Christus selbst in die Reihe der alten Propheten gestellt [1]), und die clementinischen Homilieen, welche die Reihe der alttestamentlichen Propheten verwerfen, kennen nur den wahren Propheten, der, indem er von Neuem auftritt, doch immer derselbe alte Prophet und Gesetzgeber ist. Wenn also die neue Prophetie im Christenthume ein neues Gesetz sah, so ist hiemit eine unübersteigliche Grenze zwischen ihr und dem Ebjonitismus gezogen, der in den Clementinen lieber die Integrität des Pentateuch und die ganze alttestamentliche Prophetie Preis gab, als daß er sich von dem Satze trennte, das Christenthum sei nichts, als das ächte mosaische Gesetz. Wenn also von dieser Seite der Beweis, daß der Montanismus ebjonitisch sei, nicht gelingen kann, wie denn auch Schwegler nur mit Umschweifen darauf hinzudeuten versucht [2]), so ist die Vorstellung, daß das Christenthum neues Gesetz sei, und der gesetzliche Standpunkt überhaupt auch keinesweges für ein charakteristisches Merkmal des Montanismus zu halten, sondern bezeichnet eben das dogmatische Princip des Katholicismus, von welchem der Montanismus sich selbst in dogmatischer Hinsicht gar nicht unterscheiden will.

Gemäß jenem Verhältnisse zum katholischen Dogma nimmt der Montanismus an dem Bekenntniß der Dogmen Theil, in denen das praktisch-religiöse Interesse jener Zeit sich ausprägte, der Eschatologie und der Christologie, respective Trinitätslehre. Und aus demselben Grunde war es möglich, daß ein solcher Hauptvertreter jener Richtung, wie Tertullian, an der kirchlich-theologischen Ausbildung der Trinitätslehre so lebendig und so fruchtbar sich betheiligte, daß er den Namen eines Kirchenvaters und den Einfluß eines solchen stets behauptet hat. Die Eschatologie, welche die Vorstellungen vom nahen Ende der Welt, vom tausend-

1) Tert. de carne Christi 14: Ebion nudum hominem — constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem.

2) A. a. O. S. 133 u. f.

jährigen Reiche im neuen, himmlischen Jerusalem, und von der Auferstehung des Fleisches umfaßt, ist bis ins dritte Jahrhundert hinein nicht nur gemeinsames Bekenntniß der Kirche, sondern das hauptsächliche praktische Motiv der Sitte und der Weltanschauung. Für alle derartigen Sätze der Montanisten lassen sich daher Parallelen aus gleichzeitigen nicht montanistischen Schriften beibringen. Wenn die Prophetin Maximilla von sich sagt: *Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* [1]), so entspricht diese Verheißung durchaus der Erwartung und dem Wunsche des Tertullian in einer nicht montanistischen Schrift. Indem er die figürliche Auslegung der Bitte: dein Reich komme, bei Seite schiebt, sagt er: „Wenn die Erscheinung des göttlichen Reiches der Wille Gottes und unsere Hoffnung ist, wie können Einige um irgend eine Verlängerung der Zeitlichkeit bitten, da das Reich Gottes, um das wir flehen, auf die Vollendung der Welt abzweckt. Wir wünschen früher zu herrschen und nicht länger zu dienen. Ja alsbald komme dein Reich, o Herr, die Sehnsucht der Christen, die Beschämung der Heiden, das Frohlocken der Engel" [2]). Auch die Katastrophe des Montanismus hat diese Erwartung nicht zurückdrängen können, welche, da sie auch von dem nüchternen und besonnenen Cyprian ausgesprochen wird [3]), für jene Zeit kaum als besonderes Merkmal von Schwärmerei angeführt werden kann. Ueber das tausendjährige Reich im neuen vom Himmel herabgekommenen Jerusalem spricht sich der Montanist Tertullian so aus: „Diese Stadt ist von Gott ausersehen zur Aufnahme der Heiligen in der Auferstehung und zu ihrer Stärkung durch die Fülle der natürlich geistigen Güter, zum Ersatz dessen, was wir in der Welt entweder verachtet oder verloren haben; denn es ist doch gerecht und Gottes würdig, daß seine Diener ebendaselbst, wo sie seinet-

1) Epiph. haer. 48, 2.

2) De orat. 5. Nach Schwegler's Uebersetzung.

3) De mortalitate 2: Regnum dei esse coepit in proximo. Praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua securitas et possessio paradisi nuper amissa, mundo transeunte iam veniunt; iam terrenis coelestia et magna parvis et caducis aeterna succedunt. De unitate ecclesiae 16: Adimplentur, quaecunque praedicta sunt et appropinquante iam saeculi fine (haeretici) venerunt. Ebenso Irenaeus l. IV, init.

wegen gelitten haben, auch Freude genießen. Dies ist der Zustand des irdischen Reiches, nach dessen 1000jähriger Dauer, während welcher die Auferstehung der nach ihren Verdiensten je früher oder später auferstehenden Frommen abgeschlossen wird, die Welt zerstört und das Gericht gehalten wird" [1]). Die phrygischen Montanisten werden diese Anschauung völlig getheilt haben, obgleich ihrerseits nur die Erwartung der himmlischen Stadt beglaubigt ist [2]). Daß sie als Ort derselben den Wohnort des Montan angesehen haben, ist eine an und für sich gleichgültige Sache, deren Richtigkeit allerdings nicht absolut sicher gestellt ist, die aber auch den Zweifel nicht entschieden genug herausfordert, als daß wir uns weiter damit beschäftigen könnten. Der Erwartung eines irdischen Reiches Gottes entspricht mit Nothwendigkeit die Auferstehung des Fleisches, welche von Tertullian in der angeführten Stelle angedeutet ist, und deren Vertheidigung gegen die Gnostiker er ein eigenes Buch de resurrectione carnis gewidmet hat. Dieser ganze Complex von Vorstellungen ist nun nicht nur dem Tertullian schon vor seinem Uebergang zum Montanismus eigen [3]), sondern wird auch von Irenäus [4]), Justin [5]), Papias [6]) vertreten, welche dem Vorgange der johanneischen Apokalypse treu nachfolgen. Allerdings bezeugt schon Justin, daß manche sonst Rechtgläubige sich von der Erwartung des irdischen Reiches Christi losgesagt hätten, erklärt aber nur die für völlig orthodox, die jene Hoffnung festhielten [7]). Schwegler erkennt es ausdrücklich

---

1) Adv. Marc. III, 24.

2) Epiph. haer. 48, 14: *Τιμῶσι καὶ τόπον τινα ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν νῦν δὲ ἠδαφισμένην. Καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι την ἄνω Ἱερουσαλήμ.* Haer. 49, 1; s. oben S. 482. Andere Stellen bei Schwegler S. 73.

3) De spectaculis 30, de patientia 9. 16.

4) Adv. haer. V, 32. 33.

5) Dial. c. Tryph. 80.

6) Euseb. H. E. III, 39.

7) A. a. O.: *Πολλοὺς καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. — Ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ.*

an, daß der Chiliasmus des montanistischen Systems allgemeine Kirchenlehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war [1]; er hat aber zugleich den Beweis dieses Satzes in den Abschnitt seiner Schrift eingereiht, welcher überschrieben ist: „Nachweisung der ebjonitischen Elemente des montanist. Systems". Für ebjonitisch ist jedoch nicht zu halten, was bei katholischen Lehrern, wie Justin, Irenäus, Tertullian vorkommt. Dies hat Schwegler auch gefühlt, und deßhalb nur mit Unbestimmtheit auf jene seine Grundanschauung vom Montanismus hingedeutet [2]. Es kehren hier dieselben Verhältnisse wieder, welche wir bei der Frage über die ekstatische Prophetie beobachtet haben. Es ist kein Zweifel, daß der Chiliasmus aus dem Judenthum hervorgegangen ist, aber darum ist er nicht specifisches Merkmal des Judenchristenthums oder des Ebjonitismus [3].

In Hinsicht auf die Christologie und die Trinitätslehre nehmen die Montanisten an den verschiedenen Lehrformen Theil, welche während der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche selbst neben einander hergingen. Die Trinitätslehre Tertullian's, deren sorgfältige Darstellung Schwegler in das System des Montanismus selbst eingereiht hat, ist weder für den Montanismus charakteristisch, noch kann sie als die allgemein geltende Lehre der katholischen Kirche jener Zeit, die ja der Montanismus anerkannte, angesehen werden. Tertullian selbst erwähnt es, daß seine hypostatische Trinitätslehre noch keinesweges allgemeine Anerkennung gefunden habe, daß vielmehr die größere Masse der nicht theologisch Gebildeten eine monarchianische Vorstellung von der Offenbarung hegte, und vor der Hypostasenlehre zurückschreckte [4]. Wenn also noch zu seiner Zeit

---

1) A. a. O. S. 136.

2) S. 137: „Die katholische Kirche, indem sie das Verdammungsurtheil über den Montanismus aussprach, hat es über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen. Aus dem Judenthum aber ist jener Chiliasmus nicht nur nach seinen materiellen Bestandtheilen, sondern auch nach allen seinen Farben und Ausdrucksformen hervorgegangen."

3) S. oben S. 60.

4) Adv. Praxeam 3: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula

beide Vorstellungen im Kampfe mit einander lagen, so ist klar, daß, obgleich Tertullian es unternahm, die monarchianische Lehre des Praxeas zur Häresie zu stempeln, dieser selbst einige Jahrzehnde zuvor einen bedeutenden Einfluß auf den römischen Bischof haben konnte, ohne also wegen seiner Ansichten angefochten zu werden [1]). Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts schwankte also die katholische Lehre zwischen Monarchianismus und Hypostasenlehre, und an diesem Schwanken nimmt auch der Montanismus Theil, sofern in ihm beide christologische Ansichten vertreten waren. Während Tertullian seine hypostatische Trinitätslehre als die einzig wahre selbst unter den Schutz des montanistischen Princips stellt, wird ausdrücklich von Späteren bezeugt, daß ein Theil der Montanisten den Vater, den Sohn und den Geist nicht hypostatisch unterschieden hätten [2]), und als Hauptvertreter dieser Richtung wird in einer übrigens nicht sehr zuverlässigen Quelle Aeschines genannt [3]). Diese Ansicht ist nicht, wie Schwegler annimmt, als ein Rückfall von der Hypostasenlehre zu betrachten, sondern als die theologische Theorie des ursprünglichen kleinasiatischen Montanismus. Denn eben die Identität des Vaters, Sohnes und Geistes liegt allen prophetischen Aussprüchen des Montanus und seiner beiden Begleiterinnen zu Grunde, welche Epiphanius und Eusebius offenbar aus guten Quellen geschöpft, und, der erstere freilich mit einigen Mißdeutungen seinerseits, der Nachwelt überliefert haben. Epiphanius führt

fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes, unicum quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescunt ad oeconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis. — Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt; monarchiam, inquiunt, tenemus. — Monarchiam sonare student Latini, oeconomiam intelligere nolunt etiam Graeci. Cf. cap. 9; Orig. in Ioh. Tom. II, 2.

1) Adv. Prax. 1.

2) Theodoreti fabb. haer. III, 2: *Τινὲς τῶν Μοντανιστῶν τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος Σαβελλίῳ παραπλησίως ἠρνήσαντο, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντες καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, παραπλησίως τῷ Ἀσιανῷ Νοητῷ.* Spätere Berichterstatter pflegen auch Montanisten und Sabellianer zusammenzustellen. Vgl. Schwegler S. 177. 178.

3) Tertull. Praescr. haer. 52 (im unächten Anhang): Privatam blasphemiam illi, qui sunt *κατὰ* Aeschinem, hanc habent, qua adiiciant etiam hoc, Christum ipsum esse patrem et filium.

folgende Worte des Montanus an: *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγενόμενος ἐν ἀνθρώπῳ*, und weiterhin: *οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλὰ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον* [1]. Wenn nun die Worte, mit denen Epiphanius den letzten Satz einführt: *εἶτα πάλιν φησὶ τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον Μοντανός*, denselben offenbar an den kurz vorher angeführten ersten anknüpfen, so verbinden die Einführungsworte des ersten: *ἔτι δὲ προςτίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανός*, denselben mit dem im vierten Capitel der 48sten Häresie angeführten Ausspruche des Montanus, dessen Widerlegung die Capitel vom vierten bis zum elften gewidmet sind. Er ist theilweise schon oben besprochen, verdient aber eine wiederholte vollständige Mittheilung: *ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡςεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡςεὶ πλῆκτρον, ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* [2]. *Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγενόμενος ἐν ἀνθρώπῳ, οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.* Diese Sätze, deren Zusammengehörigkeit auch aus dem Rhythmus erhellt, sind von Montanus in der Ekstase, d. h. nicht, wie es Epiphanius auffaßt [3], aus seinem Sinne gesprochen. Wenn nun aber die durch den Propheten sprechende göttliche Macht, welche doch gewöhnlich als der heilige Geist angesehen ist, sich vielmehr als Gott den Vater darstellt, so müssen die Montanisten nach der Regel Tertullian's, daß die ekstatischen Momente die Zustände des natürlichen Lebens und Denkens abspiegeln [4], den Vater und den heiligen Geist nicht unterschieden haben. Aber auch nicht den Sohn und den Geist. Denn wenn Maximilla sagt: *ἀκούσατε ὦ παῖδες Χριστοῦ, τί λέγει· ἐμοῦ μὴ ἀκούσατε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε* [5], so wird Christus als der sie Inspirirende vorgestellt, also vom heiligen Geiste nicht ver-

1) Haer. 48, 11.

2) Die folgenden Worte: *ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω καὶ γρηγορῶ, καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας* gehören nicht in den Orakelspruch des Propheten, sondern sind zusammenfassende Recapitulation des Berichterstatters.

3) A. a. O.: *Ὁ Μοντανὸς ἑαυτὸν λέγει εἶναι πατέρα παντοκράτορα.*

4) Tert. de anima 9. S. oben S. 495.

5) Epiph. haer. 48, 12.

schieden gedacht. Dieselbe Identität liegt noch deutlicher in folgendem Ausspruch derselben Prophetin: *διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμι λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις* [1]), da ja das Wort als das Wesen Christi von dem Geiste oder der Kraft in der hypostatischen Trinitätslehre unterschieden wird. Hienach kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß die von Celsus erwähnten Propheten, welche zu sagen pflegen: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δὲ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται* [2]), montanistische Propheten sind, welche bald den Vater, bald den Sohn, bald den Geist als das inspirirende Subjekt nennen, weil sie zwischen denselben keinen Unterschied voraussetzen. Auf dieselbe modalistische Anschauung läßt sich endlich auch das Wort der Priscilla reduciren: *ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν* [3]). Während Christus darum in weiblicher Gestalt angeschaut wird, weil er selbst die *σοφία* ist, so ist die von ihm mitgetheilte *σοφία* mit dem heiligen Geiste identisch, also auch Christus nicht von demselben verschieden. An diese modalistische Gottesverstellung läßt sich die montanistische Anschauung der Offenbarungsepochen viel leichter anknüpfen, als an die hypostatische Theorie Tertullian's. Und daran bewährt sich denn die übrigens auch nicht zu bezweifelnde Ursprünglichkeit derselben innerhalb des Montanismus. Ich möchte sogar behaupten, daß jene modalistische Form auch in Tertullian's scheinbar so abweichender Trinitätslehre sich geltend macht, so weit dieselbe mit den montanistischen Offenbarungsepochen in Verbindung gesetzt ist. Denn nach seiner Lehre ist der Sohn nicht nur das Subjekt der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung, sondern, sofern der Geist der neuen Propheten Christi Wesen selbst ist, ist er auch das Subjekt der neuen Prophetie.

Wenn also der ursprüngliche Montanismus in Asien, ohne

---

1) Euseb. H. E. V, 16, 7.

2) Orig. c. Celsum VII, 9.

3) Epiph. haer. 49, 1. S. oben S. 482. Vgl. Hegesipp bei Eusebius H. E. III, 32; Luc. 11, 49 (dazu meine Schrift: das Ev. Marcion's und das kanonische Ev. des Lucas S. 89); Tert. Scorpiace 7: Possum dicere cum sophia dei: Christus est, qui se tradidit pro delictis nostris, iam et semetipsam sophia trucidavit.

Zweifel im Einklang mit der Kirche, oder wenigstens nicht im notorischen Widerspruch gegen dieselbe, monarchianisch gesinnt war; der nordafrikanische dagegen zur Zeit Tertullian's der ökonomischen Trinitätslehre ergeben war; obgleich freilich Tertullian selbst bezeugt, daß die minder Gebildeten am Monarchianismus festhielten, so ist der Montanismus, gemäß dem festgesetzten und zugestandenen Verhältnisse zum kirchlichen Dogma, der selbständigen Entwickelung desselben gefolgt. Auf diese Weise erledigen sich alle Schwierigkeiten, welche Schwegler[1]) in dem Verhältniß der tertullianischen Trinitätslehre zum Montanismus erblickt. Dieselbe gehört, wie wir gesehen haben, nicht zum Grundstock des montanistischen Systemes, oder besser der montanistischen Anschauung, sie ist aber auch nur insofern als individuelle Gedankenthat Tertullian's anzusehen, als er an dem dogmatischen Fortschritt der Kirche Theil nahm, wozu er als Montanist verpflichtet war. Aus dem Montanismus selbst aber ist diese Trinitätslehre nicht hervorgegangen. Denn weder hat derselbe dogmatische Triebkraft, noch liegt ein Grund zu jener Annahme in dem Zeugnisse, welches der Paraklet der Trinitätslehre Tertullian's dargeboten haben soll[2]). Wenn Schwegler die Einwirkung des Montanismus auf die Trinitätslehre dahin bestimmt, daß er durch sein eigenthümliches Interesse dazu getrieben worden sei, die Trennung des Logos und Pneuma als zweier diskreter Persönlichkeiten zu vollziehen[3]), so waltet hiebei die Voraussetzung ob, daß die ursprüngliche ebjonitische Christologie, an welcher auch der Montanismus zuerst Theil genommen, zwei diskrete Personen, den Vater und den Geist oder den Logos gesetzt habe. Diese Voraussetzung auf den Montanismus anzuwenden, ist aber nach geführtem Beweise seines ursprünglichen Monarchianismus, nicht thunlich, und da die Offenbarungstheorie des Montanismus in völligem Einklang mit jener Form der Trinitätslehre stand, so fällt auch Schwegler's zweite Voraussetzung, daß die Offenbarungstheorie des Montanismus selbst den Anstoß zur Weiterbildung der Trinitätslehre gegeben habe.

1) A. a. O. S. 152.

2) Die Stellen s. oben S. 495. Anm. 2.

3) A. a. O. S. 159.

B. Die Sitte.

Während der Paraklet in der neuen Prophetie keine dogmatische Neuerung begeht, sondern durch den Anschluß an die geltende Kirchenlehre seine Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit zu beweisen sucht, so ist das eigentliche Feld seiner Bethätigung die christliche Sitte [1]). Daher die Bezeichnungen: Spiritus sanctus ipsius disciplinae determinator [2]) oder paracletus novae disciplinae institutor [3]). Wenn es ferner heißt: Quae est paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? [4]) — so ist die objektive Bedeutung des Paraklet in dem ersten Gliede ausgesprochen, welcher die Bestätigung des Dogma untergeordnet ist. Das Recht des Paraklet, neue Bestimmungen der Sitte zu erlassen, ist theils gegen manche aus Accommodation hervorgegangene Bestimmungen der Apostel [5]), theils gegen traditionelle Gewohnheiten, welche überhaupt der göttlichen Auktorität ermangeln [6]), gerichtet. Mit Rücksicht auf einen solchen Punkt verwirft Tertullian die Auktorität jeder Gewohnheit, welche sich nicht vor der Wahrheit zu rechtfertigen wüßte, vermeidet aber die Anwendung dieses Grundsatzes auf den Gegensatz von Häresie und Rechtgläubigkeit durch die stillschweigende Voraussetzung, daß die Wahrheit in Christus älter sei, als jede mit ihr etwa strei-

---

1) De monog. 2: Paracletus de principali regula agnitus, illa multa, quae sunt disciplinarum, revelabit, fidem dicente pro eis integritate praedicationis, licet novis, quia nunc revelantur.

2) De pudicitia 11.

3) De monog. 2.

4) De virg. vel. 1.

5) De monog. 3: Post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum. Cap. 14: Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, — cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? — tantum ut deo et Christo dignum sit, quod superducitur.

6) De ieiun. 10: Eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur. Et si qua, inquit, ignoratis, dominus vobis revelabit. Itaque seposito confirmatore omnium istorum, paracleto, duce universae veritatis etc.

tende Gewohnheit [1]). Die Abweichung jenes Ausspruchs von dem katholischen Grundsatze über das Dogma ist also nur Schein, zumal die erste Hälfte desselben gar keine Beziehung auf das Dogma, sondern nur auf die Disciplin hat [2]). Wenn nun der Katholicismus das Christenthum als ein neues Gesetz auffaßt, welches sich folgerecht als Complex einzelner Bestimmungen des Lebens (Disciplin) darstellt, so ist die nova prophetia nach ihren eigenen Geständnissen nur als eine novissima lex zu betrachten, in welcher der Begriff des Gesetzes streng durchgeführt werden soll. Dies erfordert aber, daß kein Fall unbestimmt gelassen werde, oder daß für jede Lebensäußerung eine Gesetzesbestimmung vorhanden sei. Ein solches Streben kann nun erstens keine Adiaphora dulden, das heißt, solche Lebensäußerungen, deren sittlicher Werth oder Unwerth nicht in ihnen selbst, sondern nur in ihrer Beziehung zum Subjekte liegt, welches sie ausübt. Vielmehr werden alle einzelnen Punkte nur entweder als gebotene oder als verbotene bezeichnet werden. Mit dieser Aufhebung des Begriffs des Erlaubten hängt dann zweitens der Satz zusammen, daß, was überhaupt in der Gesetzgebung nicht berührt ist, als verboten gelten muß. Für Beides bietet uns Tertullian schlagende Beispiele. Paulus hält den Genuß von Opferfleisch für ein Adiaphoron, indem er danach zu forschen verbietet, ob bestimmtes Fleisch vielleicht von jener Art sei, verordnet aber zugleich, man solle sich jenes Genusses enthalten, falls Jemand mit den Worten: Dies ist Opferfleisch, kund thäte, daß sein Gewissen an dem Genusse desselben Anstoß nähme

1) De virg. vel. 1: Veritati nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim fere consuetudo, initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus et prior omnibus, aeque veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo, quibus novum est, quod sibi vetus est. Haereses non tam novitas, quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

2) Hienach und nach dem im vorigen Abschnitt Erörterten ist die Notiz im unächten Anhang zu den Präscriptionen cap. 52: Haeretici, qui secundum Phrygas dicuntur, — habent communem blasphemiam, qua dicunt Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora et maiora, — für mindestens ungenau, wenn nicht gar für eine gehässige Verdrehung zu halten.

(1. Cor. 10, 27—29). Dies faßt Tertullian so auf: Si verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet: si quis dixerit, hoc idolothytum est, non contigeris, multo magis cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur [1]). Es ist dies ein der Meinung des Apostels gerade entgegengesetzter Schluß, aber nothwendig bei der gesetzlichen Tendenz, welche die Beziehung des Subjekts auf die Sache übersieht. Den anderen Grundsatz spricht Tertullian bei der Gelegenheit aus, daß die Sitte der festlichen Bekränzung in der Schrift gar nicht berührt war. Wenn nun Manche an jener Sitte Theil nahmen nach der Regel: Quod non prohibetur, ultro permissum est, so setzte Tertullian dagegen: Imo prohibetur, quod non ultro est permissum [2]). Dieser Umstand, daß die Schrift Gelegenheit gab, sie nach jener Regel als Sittengesetzbuch zu gebrauchen, legte also dem Paraklet die Pflicht auf, über alles Einzelne bestimmte Entscheidungen zu treffen. Wenn wir dessen ungeachtet nur sehr wenige Disciplinarbestimmungen des Paraklet finden, so nehmen allerdings die Ehe, das Fasten und das Märtyrerthum, auf welche sich die Gesetze des Paraklet hauptsächlich beziehen, im Leben der damaligen Christen die vorzüglichsten Stellen ein; daß sich aber die Aufmerksamkeit der neuen Propheten und ihrer Anhänger auch auf geringere Punkte erstreckt habe, können wir aus den Schriften Tertullian's de corona militis und de virginibus velandis erkennen, und daraus schließen, daß dieselbe Peinlichkeit sich auch auf andere, ähnliche Kleinigkeiten erstreckt habe, über welche uns keine Kunde geworden ist.

Bei der Darstellung der einzelnen parakletischen Gesetze, welche ja den eigentlichen Inhalt der neuen Offenbarung bilden, kehrt natürlich für uns die Frage wieder, ob sie wirklich für neu, und ob sie für Merkmale einer Offenbarung zu halten sind.

1. Das Märtyrerthum. Der Angabe des ungenannten Gewährsmannes des Eusebius, daß die Montanisten ihre vielen Märtyrer als Beweis der Wahrheit ihrer Prophetie angesehen

1) De corona militis 10.

2) Ibid. cap. 2. fin.

haben [1]), entsprechen einige von Tertullian mitgetheilte Orakelsprüche, in welchen der Paraklet das Streben nach dem Märtyrerthume empfiehlt, und die Flucht vor demselben mißbilligt [2]). Es heißt: „Wirst du als Christ öffentlich vor Gericht gestellt, so ist es dir gut. Denn wer vor den Menschen offenbar wird, wird es vor dem Herrn. Schäme dich nicht; um der Gerechtigkeit willen wirst du öffentlich dargestellt. Was schämst du dich, da du Ruhm davonträgst? Macht erhältst du, wenn du vor den Menschen erscheinst." Und ein anderesmal: „Wünscht doch nicht auf euren Betten, in Kindsnöthen oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünschet als Märtyrer zu sterben, daß der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat." Auch der Umstand, daß die Montanisten sich auf ihre Märtyrer als Argument für ihre Prophetie berufen haben, wird durch Tertullian insofern erläutert, als wir von ihm lernen, daß die Gnostiker und Valentinianer sich der Pflicht des Martyriums zu entziehen pflegten, sich also deutlich genug von den übrigen Christen unterschieden [3]). Wenn aber der Ungenannte bei Eusebius jenem Argumente der Montanisten mit der Bemerkung begegnet, auch die Marcioniten hätten viele Märtyrer aufzuweisen, so behält er allerdings dem äußeren Augenscheine nach Recht, im Grunde erkennt man aber hieran den von den Gnostikern wesentlich verschiedenen Charakter der Parthei

---

1) Euseb. H. E. V, 16, 8: *Ὅταν ἐν πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἐλεγχθέντες ἀπορήσωσιν, ἐπὶ τοὺς μάρτυρας καταφεύγειν πειρῶνται, λέγοντες πολλοὺς ἔχειν μάρτυρας καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον πιστὸν τῆς δυνάμεως τοῦ παρ' αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος.*

2) De fuga in persec. 9: Spiritus omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam, ut et illius commemoremus: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim [non] publicatur in hominibus, publicatur in domino. Ne confundaris, iustitia te producit in medium. Quid confunderis, laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. Sic et alibi: Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis. Das eingeschlossene non ist offenbar zu tilgen.

3) Tertullian schrieb dagegen das Buch: Contra gnosticos scorpiace. Vielleicht bezieht sich auf Gnostiker folgende Stelle des Briefs der gallischen Gemeinden über ihre Verfolgung unter Marcus Aurelius (bei Eus. V, 1, 20): *Ἔμειναν δὲ ἔξω (τοῦ τῶν μαρτύρων κλήρου) οἱ μηδὲ ἴχνος πώποτε πίστεως, μηδὲ αἴσθησιν ἐνδύματος νυμφικοῦ μηδὲ ἔννοιαν φόβου θεοῦ σχόντες, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδόν· τουτέστιν οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας.* Vgl. auch Clemens Alex. Strom. IV, 4, 16.

Marcion's. Ist nun die Verpflichtung zum Märtyrerthum wirklich ein neues Gebot des Paraklet, welches vor dem Zeitalter der Montanisten nicht gekannt oder ausgesprochen worden wäre? Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich aus Tertullian's Schriften selbst beweisen. Zunächst führt er in einer vormontanistischen Schrift als Merkmal der Kirche auf: Martyrium exhortatur [1]. Dann aber begründet er die Pflicht des Martyriums in den montanistischen Schriften de fuga und Scorpiace ausdrücklich auf die Aussprüche Christi und der Apostel selbst [2], welche ohne Schwanken auf jene Pflicht hinweisen. Der einzige Befehl Christi an die Apostel, aus einer Stadt in die andere zu fliehen (Matth. 10, 23), ist nur auf den besonderen Beruf der Apostel und die damaligen Umstände berechnet, und hebt alle übrigen Stellen nicht auf [3]. Bei dieser Beweisführung drängt sich uns das Dilemma auf: Entweder ist der Montanismus in seinem Vorgeben, die Verpflichtung zum Märtyrerthum sei ein neues Element der Disciplin, in einem groben Irrthum befangen; oder der specifische Charakter desselben liegt nicht darin, was Tertullian schon in der früheren Offenbarungsstufe nachweist, nämlich in der Erlassung von Geboten. Im ersteren Falle ist nicht zu begreifen, wie Tertullian, der jenen Irrthum durchschaut, doch Montanist sein kann, und wie er von uns als Vertreter des Montanismus behandelt werden konnte. Auf den zweiten Fall ist jedoch dies Bedenken nicht anzuwenden. Deßhalb fragen wir, unter der Voraussetzung, daß Tertullian als Montanist anzusehen sei, wo die specifische Beziehung des Montanismus zum Märtyrerthum liegt, wenn doch jener selbst die Empfehlung desselben nicht als etwas Neues darstellt. Aus Tertullian's Büchern über das Märtyrerthum geht hervor, daß nicht nur die Gnostiker sich dem Märtyrerthum entzogen, indem sie zu diesem Zweck namentlich die Stelle Matth. 10, 32 auf ein Bekenntniß nicht vor den Menschen, sondern vor den Aeonen deuteten [4], sondern daß auch

1) De praescr. haer. 36.

2) De fuga 7. Scorpiace 9.

3) De fuga 6.

4) Scorp. 10: Qui non hic, id est, non intra hunc ambitum terrae nec per hunc commeatum vitae, nec apud homines huius naturae commu-

in kirchlichen Kreisen sowohl über jene Pflicht und ihre biblische Begründung Zweifel herrschten, als auch die Observanz mannigfach und zwar von dem Klerus im entgegengesetzten Sinne entschieden worden war. Die Schrift de fuga bezieht sich eben auf einen solchen ausgesprochenen Zweifel [1]), und beweist, daß namentlich in jener Stelle Matth. 10, 23 eine allgemeine Erlaubniß zur Flucht gefunden wurde, welcher namentlich der Klerus Folge geleistet zu haben scheint [2]). Ganz auf gleicher Stufe mit der Flucht standen die offenbar gelungenen Versuche, durch Bestechungen eine Verfolgung abzuwenden, deren Tertullian ganze Gemeinden beschuldigt, welche wohl auf Veranlassung des Klerus dieses von jenem hart verspottete Mittel der Selbsterhaltung ergriffen [3]). Wenn also die Montanisten einer solchen Tendenz gegenüber die Pflicht des Märtyrerthums geltend machten [4]), so handelt es sich zwischen ihnen und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die **Einschärfung und Durchsetzung eines alten Gebotes**, welches eben im Begriff war, außer Uebung gesetzt zu werden. Wir finden also, daß der Montanismus neu ist, insofern er reaktionär ist, und daß Tertullian mitunter ein klares Bewußtsein darüber gehabt hat, werden wir aus seinen eigenen Aus-

---

nis confessionem putant constitutam etc. 15: Quodsi iam tunc Prodicus aut Valentinus assisteret, suggerens, non in terris esse confitendum apud homines etc.

1) Cap. 1: Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in persecutione.

2) De fuga 11: Quum ipsi auctores, id est ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum: fugite de civitate in civitatem? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadentes. — Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. *Si et spiritum quis agnoverit*, audiet fugitivos denotantem.

3) De fuga 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. Nescio, dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum, inter tabernarios et lanios et fures balnearum et aleones et lenones Christiani quoque vectigales continentur. Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi pacem? Scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalitia redimendam.

4) De corona mil. 1: Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt. Mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari.

sprüchen beweisen können. Ob die Richtung sich aber durch diesen Charakter zu einer neuen Offenbarungsstufe qualificirt, ist eine andere Frage, welche jedoch erst am Schluß der Untersuchung beantwortet werden wird.

2. Das Fasten. Die Sitte der katholischen Kirche, welche Tertullian als Montanist voraussetzt und bezeugt, enthielt die allgemeine Verpflichtung zum Fasten am Mittwoch und Freitag bis 3 Uhr Nachmittags (stationes) und zum völligen Fasten (ieiunium) am Charfreitag und am darauf folgenden Sabbath [1]. Uebrigens war das Fasten dem Belieben eines Jeden anheimgestellt [2], wenn nicht etwa in einzelnen Gemeinden die Bischöfe Fastenzeiten anordneten [3]. Da dies Alles aber nur auf einer Tradition beruhte, welche keine Stütze an der Schrift hatte [4], so gaben die Montanisten kraft der göttlichen Auktorität des Paraklet verschärfte Gesetze über das Fasten [5]. Sie bestanden erstens in der Verlängerung der Stationen bis zum Abend [6], und in der Anordnung von jährlich zwei Wochen sogenannter Xerophagieen, in

---

1) De ieiun. 14: Stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen; quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum, secundum rationem alibi redditam, nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. (Während sich Tertullian den übrigen Anordnungen anschließt, widerspricht er als Montanist der unter den Katholikern vorkommenden Fortsetzung des Fastens auf den Sabbath. Vgl. Neander Antignostikus S. 295 f.). Cap. 2: In evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum christianorum.

2) Ibid.: De cetero indifferenter ieiunandum ex arbitrio non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscuiusque.

3) Ibid 13.

4) Ibid. 10, s. oben S. 508.

5) Ibid. 13: Spiritus sanctus, quum in quibus vellet terris et per quos vellet praedicaret, ex providentia sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum, qua paracletus, id est advocatus ad exorandum iudicem, huiusmodi officiorum remedia mandabat, puta nunc ad exercendam sobrietatis et abstinentiae disciplinam; hunc qui recipimus, necessario etiam, quae tunc constituit, observamus. Cf. Apollonius ap. Euseb. V, 18: *Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.*

6) Ibid. 1: Arguunt nos, — quod stationes plerumque in vesperam producamus. Cap. 10: Aeque stationes nostras ut indignas, quasdam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes, et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more.

denen man sich des Fleisches, Weines, der Leckereien und des Bades enthalten sollte [1]). Gegen diese Anordnungen wurden die entgegengesetzten Vorwürfe der Neuerung und der Rückkehr zum alten Testament erhoben [2]), und indem Tertullian beide zurückzuweisen versucht, kann es nicht fehlen, daß er beide bestätigt, d. h. daß er seinen Standpunkt als einen reaktionären darstellt. Die Reaktion mußte in diesem Falle der Anordnung von Ceremonien mit Bestimmtheit auf das Muster des alten Testaments zurückgehen, und dies thut Tertullian auch mit der Regel: Si nova conditio in Christo, nova et solemnia esse debebunt, und ist seinen Grundsätzen [3]) treulos genug, um aus dem traditionellen Feststehen des Osterfestes, der Pfingstzeit, und der oben erwähnten Fastentage zu schließen, das neue Gesetz könne auch noch mit weiteren Ceremonialbestimmungen umgeben werden [4]). Allerdings ist dies eine nothwendige Consequenz aus der Anwendung des Begriffes nova lex auf das Christenthum, und indem keine unmittelbare Uebertragung aus dem alten Testament stattfand, hielt sich der Montanismus auf dem Gebiet der nova lex, und der Vorwurf des Galatisirens war schief. Aber der Versuch Tertullian's, den entgegengesetzten Vorwurf der Neuerung abzulehnen, zeigt eben deutlich, daß die Grenze zwischen der vetus und der nova lex nicht festgehalten werden kann, und daß die Weiterbildung dieser nur durch eine Zurückführung einer überwundenen Lebensstufe möglich ist. Das Resultat der biblischen Beweisführung, welche er vom sechsten Kapitel an für die Nothwendigkeit des Fastens überhaupt [5]), dann speciell für die montanistische Form desselben leistet, faßt er in folgenden Worten zusammen: Dum pariter osten-

---

1) Ibid. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus deo. Conf. Cap. 1.

2) Der erstere Vorwurf cap. 1. 10. 13. Der letztere in der charakteristischen Form des Galatisirens cap. 2. 14.

3) De virg. vel. 1.

4) De ieiuniis 14. S. oben S. 351.

5) Cap. 7: Non modo naturae mutationem (d. h. die Gleichheit mit Gott, die nichts genießt) aut periculorum aversionem, aut delictorum obliterationem, verum etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur.

dimus, quo semper in ordine fuerint religionis (singulae species ieiunationum), *eos revincamus, qui haec ut nova accusant; nec novum enim, quod semper, nec vacuum, quod utile* [1]). Allerdings gesteht er zu, daß nicht über alle diese Punkte göttliche Gebote vorhanden seien, sondern manche der von ihm angeführten Beispiele auf menschlichen, freiwilligen Gelübden beruhen; in Beziehung auf diese stellt er aber den Grundsatz auf, daß die Annahme solcher Gelübde bei Gott einem Gebote derselben gleich zu achten sei [2]). Nach diesen Geständnissen bleibt also für den Montanismus nur das als specifisch stehen, daß er die praktische Durchführung dessen beabsichtigt, was er als ewiges göttliches Gebot erkannt hat. Es ist dies derselbe Fall, wie mit der Pflicht des Märtyrerthumes, allein mit dem Unterschied, daß diese nur aus dem neuen Testament abgeleitet wurde, während die montanistische Fastengesetzgebung auf das alte Testament zurückging, uneingedenk der duritia cordis, mit deren Vernichtung durch Christus auch die lästigen Ceremonialgesetze aufgehoben sein sollten.

3. Die Ehe. Die Montanisten gestatten keine zweite Ehe [3]), und stellen sich mit diesem Grundsatze zwischen die Katholiker, welche eine mehrmalige, und die Gnostiker, welche gar keine Ehe erlauben [4]). Von den beiden Schriften, welche Tertullian der Vertheidigung dieses Grundsatzes gewidmet hat, de exhortatione castitatis und de monogamia, setzt die letztere dem Vorwurf der Neuerung sogleich die Versicherung entgegen, die Beschränkung der Ehe auf die angegebene Regel sei so wenig etwas Neues,

---

1) Cap. 11.

2) Ibid.: Et votum, cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris; exinde enim faciendum mandavit, qui factum comprobavit.

3) Adv. Marc. I, 29: Nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio, paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens. De monog. 1: Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum — unum matrimonium novimus, sicut unum deum. Es ist eine Consequenzmacherei aus diesem Grundsatz, wenn Apollonius bei Euseb. V, 18 den Montanus bezeichnet als ὁ διδάξας λύσεις γάμων, und wenn er ebendaselbst erzählt, die montanistischen Prophetinnen hätten ihre Männer verlassen.

4) De monog. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

daß, wenn der Paraklet auch vollständige Virginität verlangt hätte, dies nur im Einverständniß mit Christus selbst geschehen sein würde, „spadonibus aperiente regna coelorum ut et ipso spadone“ [1]). Nach Besprechung einiger apostolischer Stellen (1. Cor. 7, 1; 1. Joh. 3, 3), welche vollständige Virginität verlangen sollen, schließt Tertullian mit den Worten: Vetus haec disciplina est, praemonstrata iam tunc in carne domini et in voluntate, dehinc in apostolorum eius tam consiliis, quam exemplis. Olim sanctitati huic destinabamur. Nihil novi paracletus inducit; quod praemonuit, definit; quod sustinuit, exposcit. Wenn nun aber doch der Paraklet nicht auf Virginität, sondern nur auf Einehe dringt, so soll diese Concession an die menschliche Schwachheit, als die geringste, dem Sinne Christi am angemessensten sein. Jedoch auch diese in der Einehe liegende Concession soll nichts Neues sein. Vielmehr macht sich Tertullian anheischig, ihr Alter und ihre christliche Eigenthümlichkeit aus der heiligen Schrift nachzuweisen, woraus folge, daß der Paraklet die Einehe nicht sowohl einführe, als wiederherstelle [2]). In diesen Worten ist der reaktionäre Charakter des Montanismus auf eine bestimmte Formel gebracht, welche uns in den Schriften Tertullian's über das Märtyrerthum und das Fasten nicht begegnete, mit welcher aber die Methode seines Schriftbeweises und einzelne Aeußerungen in denselben vollständig übereinstimmen. Der nun folgende Schriftbeweis berührt sich in den meisten Punkten mit dem im Buche de exhortatione castitatis geführten. Zur Einehe verpflichtet das Beispiel des ersten Paares, weil in Christus alle Dinge auf den ursprünglichen Zustand zurückgeführt werden [3]). Die Vielweiberei des Abraham soll nicht als maaßgebend angesehen werden können, einmal, weil die Regel: crescite et multiplicamini, nicht mehr gel-

---

1) Cap. 3, cf. Matth. 19, 12.

2) Cap. 4: Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum. Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum, ut *paracletum restitutorem potius sentias eius, quam institutorem.*

3) De monog. 5. De exh. cast. 5.

ten kann, wo es heißt: tempus iam in collecto est [1]), dann weil Abraham nach dem paulinischen Grundsatz nur als Glaubender Muster der Christen ist, nicht aber nach dem Zeitpunkt seiner Beschneidung, mit welcher seine Vielweiberei zusammentrifft [2]). Dagegen wird aus dem mosaischen Gesetz die Bestimmung über die Einehe der Priester (Levit. 21, 14) auf alle Christen übertragen [3]). Das neue Testament bietet dem Tertullian verschiedene direkte und indirekte Empfehlungen und Beispiele der Monogamie, doch machte ihm der Widerspruch, der in den Aeußerungen des Paulus sich darbot, manche Schwierigkeit. In der Schrift de monogamia entscheidet er sich dahin, daß es im Wesen der neuen Prophetie liege, wenn sie über die Nachsichtigkeit des Apostels hinausginge, da sie das Recht dazu habe [4]). In der anderen Schrift löst er diesen Widerspruch aus den Aeußerungen des Apostels selbst, auf eine feine Weise. Die Erlaubniß zur zweiten Ehe giebt Paulus als Mensch, bei dem Vorzuge jedoch, den er der Monogamie ertheilt, beruft er sich auf den heiligen Geist (1. Cor. 7, 40), das heißt, auf eben das Princip, welches in den neuen Propheten fortwirkt [5]). Diese Beweisführung giebt uns wieder Proben davon, wie wenig der Montanismus im Stande ist, seine Offenbarungstheorie wenigstens an dem festgehaltenen Unterschiede zwischen dem alten und neuen Testament zu bewähren. Während Tertullian die Vielweiberei der Patriarchen bei Seite setzt, als einer überwundenen Offenbarungsstufe angehörig, geht er zur Benutzung des mosaischen Priestergesetzes für seinen Zweck mit den Worten über: Cur de pristinis exemplis non ea potius agnoscamus, quae cum posteris communicant disciplinam et formam vetustatis ad novitatem transmittunt [6]). Dies ist ein deutlicher Beweis dafür, wie

1) De exh. cast. 6.

2) De monog. 6.

3) De exh. cast. 7. De monog. 7: Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit.

4) De monog. 14.

5) De exh. cast. 4: Cum veniam facit, prudentis hominis consilium allegat, cum continentiam indicit, spiritus sancti consilium affirmat.

6) De exh. cast. 7.

wenig der Montanismus sich in Wirklichkeit von dem Standpunkt des Katholicismus entfernte, welchen der Nichtmontanist Tertullian mit den Worten bezeichnet: Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet [1]). Also nicht eine neue Sittengesetzgebung, sondern nur die Durchführung der alten, in beiden Testamenten niedergelegten, Gesetzgebung ist die Absicht des Montanismus auch in Hinsicht auf die Monogamie.

Wir haben oben aus Tertullian's Munde vernommen, daß die Verpflichtung zur Monogamie, welche der Paraklet ausspricht, im Verhältniß zu dem von Christus und Paulus gegebenen Beispiele als Inconsequenz, als Concession anzusehen sei. Deßhalb führt ihn die Consequenz des asketischen Princips dahin, die volle Virginität viel höher zu stellen, als die Monogamie [2]), er ist, so zu sagen, als Mensch parakletischer als der Paraklet selbst. Dies zeigt sich denn auch in dem harten Urtheil, das aus der Auffassung der Ehe als sinnlicher Geschlechtsgemeinschaft nothwendig folgte, daß jede Ehe, auch die einmalige, sich von der Unzucht wesentlich nicht unterscheide [3]). Dieser Consequenz ist denn auch die montanistische Prophetie wenigstens noch in einem Punkte gefolgt, nämlich in der Empfehlung der Virginität für den Klerus. Die Prophetin Priska hat gesagt: Nur ein heiliger, das heißt, jungfräulicher Diener kann das Heilige recht verwalten. Denn die Reinigkeit stimmt damit überein, und sie sehen Gesichte, und das Antlitz niederbeugend hören sie deutlich verborgene Stimmen heilsamen Inhalts [4]). Allerdings verwickelt diese Bestimmung den Mon-

---

1) De praescr. haer. 36.

2) De exh. cast. 1: Voluntas dei est sanctificatio nostra. — Id bonum — in species distribuo complures. Prima species est virginitas a nativitate, secunda virginitas a secunda nativitate, id est lavacro, tertius gradus superest monogamia.

3) Ibid. 9: Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest, ad matrimonium et stuprum? commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum.

4) Ibid. 11: Per sanctam prophetiden Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt

tanismus in eine neue Inconsequenz, da derselbe sonst den Unterschied des Klerus und der Laien nicht weiter auszudehnen strebt, und man könnte zweifeln, daß jene Empfehlung der Virginität blos den Klerikern gelte, wenn nicht Tertullian in den folgenden Worten: sacerdos de monogamia ordinatus, aut etiam de virginitate sancitus auf das angeführte Orakel deutliche Rücksicht nähme.

Alle diese Grundsätze, deren idealen Hintergrund wir noch im Zusammenhang mit den übrigen Satzungen des Montanismus untersuchen werden, werden auch schon in den nichtmontanistischen Schriften Tertullian's ad uxorem berührt. Das erste Buch derselben empfiehlt die Monogamie, das zweite gestattet allerdings die Eingehung einer zweiten Ehe, widerräth aber eine solche mit einem Heiden. Dabei tritt aber die Hochschätzung der Virginität [1], so wie die Ansicht, daß die Ehe ein nothwendiges Uebel sei [2], deutlich genug hervor.

4. Der äußere Anstand. Es liegt im Begriff des Gesetzes, unter welchem der Montanismus das Christenthum auffaßte, daß die Fragen, ob ein Christ einen Kranz tragen dürfe, und ob die Jungfrauen in den Gemeindeversammlungen verschleiert erscheinen sollen, mit eben derselben Strenge behandelt werden, wie die in die Lebensordnung so tief eingreifenden Institutionen der Ehe und des Fastens, und die Pflicht des Märtyrerthums. Da der Paraklet mit derselben Genauigkeit auch über jene Fälle des äußeren Anstandes entscheidet, so widmet auch Tertullian der Vertheidigung dieser Entscheidungen denselben Eifer, der in allen seinen Streitschriften hervorbricht. Dieser Eifer verräth uns aber gerade in den hiehergehörigen Schriften de virginibus velandis und de corona militis, mehr als irgendwo anders, den eigentlichen Charakter der montanistischen Gesetzgebung im Verhältniß zur bestehenden Sitte. In der ersteren Schrift entwickelt Tertullian ausführlicher, als sonst, die Stellung des Paraklet zu Christus,

manifestas, tam salutares, quam et occultas. Vgl. Neander, Antignostikus S. 245; Schwegler S. 64.

1) Ad uxorem I, 4.

2) Ibid. I, 3.

das Verhältniß der neuen Disciplin einmal zu dem feststehenden Dogma, dann zu der traditionellen Gewohnheit, und geht mit der Behauptung zu seinem Gegenstande über: Paracletum qui audierunt, usque nunc, non olim prophetantem, virgines contegunt [1]). Daß die Uebereinstimmung dieser Anordnung mit der Schrift nachgewiesen werde, versteht sich von selbst; es wird deßhalb der Beweis geliefert, daß die Anordnung des Apostels (1. Cor. 11, 5 f.), daß die Weiber sich verschleiern sollen, auch auf die Jungfrauen zu beziehen sei [2]). Diesem Beweise ist aber ein Abschnitt vorausgeschickt, in welchem Tertullian sich ausführlich auf die mit der Forderung des Paraklet übereinstimmende schon vorhandene Gewohnheit beruft [3]). Dies beweist nicht nur wiederum, daß der Montanismus nicht lauter neue Bestimmungen über die Sitte erläßt, sondern sogar, daß die wenigstens von ihm in Anspruch genommene Ausführung der alten Gesetze [4]) keineswegs durchgängig der herrschenden Sitte entgegengesetzt ist. In unserem Falle nämlich berührt sich die vorgeblich alle Gewohnheit überbietende Neubildung der Sitte durch den Paraklet mit einer schon weit verbreiteten Gewohnheit, welche deßhalb nur anzuerkennen war [5]), deren faktische Anerkennung jedoch den specifischen Charakter des Montanismus sehr zu beeinträchtigen scheint.

Bei dem Verbot, einen Kranz zu tragen, war der Montanismus durch seine Verpflichtung zum Märtyrerthum interessirt. Es lag der Fall vor, daß ein christlicher Soldat bei einem Feste

---

1) De virg. vel. 1. fin. Vgl. Cap. 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae; bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit, et utique, quod uni dixeris, omnibus dixeris.

2) Ibid. 4—8. Vgl. darüber auch de oratione 16. 17.

3) Ibid. 2: Nolo interim hunc morem veritati deputare, consuetudo sit tantisper, ut consuetudini etiam consuetudinem opponam. Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo institutum istud alicubi, ne quis gentilitati graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat.

4) Ibid. 16: Scriptura legem condit, disciplina exigit.

5) Ibid. 2: Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus.

unter seinen bekränzten Kameraden allein ohne Kranz auf dem Haupte erschienen, daran als Christ erkannt und gefangen gesetzt worden war. Sein Verfahren hatte unter den Christen Mißbilligung gefunden. Tertullian aber vertheidigt es aus derselben Tendenz, welche sich in der Verpflichtung zum Märtyrerthum ausspricht, aber wodurch? Durch die Gewohnheit, welche in dieser Hinsicht hergebracht war [1]). Eine Schriftauktorität war nicht vorhanden, ein bestimmter Prophetenausspruch, der die Tradition hätte bestätigen können, wahrscheinlich auch nicht, denn sonst hätte Tertullian denselben mitgetheilt, deßhalb begründet er die Gültigkeit jener durch die Schrift nicht entschiedenen Observanz auf eine ganze Reihe von Beispielen derselben Art, welche ihm das Gemeindeleben darbot. Dieser Fall unterscheidet sich von dem vorher besprochenen wesentlich, da die Verschleierung der Jungfrauen eine, sei es richtig oder unrichtig gebrauchte, Schriftauktorität, und daneben nur eine partielle Observanz für sich hatte, während hier eine offene Capitulation des an und für sich antitraditionellen Montanismus mit der Tradition stattfindet. Folgerecht mußte derselbe alle jene von Tertullian angeführten Gebräuche entweder ausdrücklich durch prophetische Aussprüche bestätigen, oder dieselben abschaffen. Geschah Keines von Beidem, so erkennen wir daran, daß die Neugestaltung der Disciplin durch den Paraklet nur eine partikulare war, d. h. sich nur in solchen Fällen bewies, in denen gerade verschiedene Ansichten sich geltend machten, dagegen diejenigen Gebräuche unangetastet ließ, welche aus irgend welchem Grunde nicht Gegenstand des Streites geworden waren. In jenen Fällen nun, welche eben darum schwankend wurden, weil sich an ihnen eine Veränderung des Christenthums vollzog, tritt der Montanismus reaktionär auf, und in der strengen Durchführung der alten Sitte haben wir bisher seinen specifischen Charakter erkannt. Indem aber dies nur in einzelnen Punkten, der Sache nach, stattfinden konnte, so zeigt sich daran, daß der Montanismus nicht eine absolute, sondern nur eine

---

1) De cor. mil. 2: Habemus observationem inveteratam, quae praeveniendo statum fecit. Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit.

relative, durch die Verhältnisse, unter denen er entstand, nicht äußerlich, sondern wesentlich bedingte Gestaltung ist. Da eine Reaktion immer abhängt von dem Maaße der Entwickelung, gegen welche sie auftritt, und die Punkte, welche nicht in die Entwickelung hineingezogen werden, ebenfalls unberührt läßt, so giebt sich auch der Montanismus fälschlich für einen absolut neuen Anfang, oder für eine neue Offenbarungsstufe aus. Wäre der Montanismus in seinem Charakter als neue Disciplinargesetzgebung, oder als Vollziehung der von Christus herrührenden Disciplinargesetzgebung, eine neue Offenbarungsstufe, so hätte er keinen einzigen in der Kirche geltenden Gebrauch bestehen lassen, oder ohne ausdrückliche Bestätigung anerkannt [1]).

Die Reaktion auf dem Gebiete der christlichen Sitte, welche sich bis jetzt als das Wesen des Montanismus dargestellt hat, ist nicht gegen ein Princip, sondern nur gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip gerichtet. Die Askese, welche auf der Anschauung von dem schlechthin ausschließenden Verhältnisse zwischen Geist und Fleisch beruht, und die Flucht vor der Welt, in welcher sich der Gedanke von der Unvereinbarkeit

---

1) Auf diesem Punkte möchte es passend sein, eine Stelle von Origenes anzuführen, welche sich auf nichts Anderes, als auf den Montanismus beziehen kann, und gewissermaßen mit unserem Urtheile über denselben übereinstimmt. De principiis II, 7, 3: Aliis praebetur per spiritum sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse spiritus, quo indiget ille, qui eum participare meruerit (1. Cor. 12, 8). Quas divisiones ac differentias non advertentes hi, qui eum Paracletum in evangelio audiunt nominari, neque considerantes, ex quo opere vel acto Paracletus nominetur, *vilibus eum* nescio quibus *spiritibus compararunt*, et per hoc *conturbare* conati sunt *ecclesias Christi*, ita ut *dissensiones fratribus non modicas* generarent. . . . Pro imperitia sui intellectus, *minora quam dignum est de eius divinitate sentientes*, erroribus se ac deceptionibus tradiderunt, erratico magis spiritu depravati, quam *sancti spiritus institutionibus eruditi*, secundum quod apostolus dixit (1. Tim. 4, 1. 2): Doctrinam spirituum daemoniorum sequentes prohibentium nubere ad ruinam et interitum multorum, et importune se abstinere a cibis, ut per *ostentationem acrioris observantiae* seducant animas innocentum. Hier ist sehr richtig die Unangemessenheit der montanistischen Institutionen zu dem Principe aller Offenbarung, dem h. Geiste hervorgehoben. Uebrigens bezeugt auch Tertullian (de ieiun. 2), daß die Gegner der Montanisten jene Stelle aus dem Timotheusbriefe auf die Montanisten gedeutet hätten.

der göttlichen Zwecke und des Lebens in der Welt verwirklicht, sind der gemeinsame Charakter der montanistischen und der allgemein christlichen Sitte jener Zeit. Tertullian hat, ehe er die neue Prophetie anerkannte, und deren ausdrückliche Forderungen vertheidigte, in vielen Schriften dieselben Grundsätze verfochten. Die Gleichheit seiner Ansichten über die Ehe in den beiden Perioden seines Lebens ist erwähnt. Die Freudigkeit zum Märtyrerthum leitet er beidemale aus der nothwendigen Unterwerfung des Fleisches unter den Geist ab [1]), der sich aus der Welt, wie aus einem Gefängnisse herauswünscht [2]). Wenn er als Montanist sich gegen die Bekränzung auch darum erklärt, weil sie durch ihren Gebrauch bei heidnischen Festen den Menschen in Beziehung zum Teufel setze, so ist dies auch der Grund, weßhalb er vorher den Weibern den Putz, und den Christen die Theilnahme an Schauspielen verboten hatte [3]). Bei dem Streit über das Fasten handelt es sich nur um ein Mehr oder Minder, während das asketische Princip, den Geist frei zu machen, indem die Pflege dem Leibe entzogen wird [4]), beiden Formen gleichmäßig zum Grunde liegt.

Der Unterschied zwischen der montanistischen und allgemein christlichen Sitte liegt auch nicht in der besonderen Hervorhebung der eschatologischen Erwartung, denn der Einfluß derselben auf die Abneigung gegen die Ehe tritt in den Büchern ad uxorem z. B. I, 5 ebenso stark hervor, als in der Schrift de monogamia 9. Wenn also die nur auf wenige Punkte beschränkte Reaktion des Montanismus weder ein neues Princip aufstellt, noch auch so ganz antitraditionell ist, als sie sich zuerst darstellt, so leuchtet ein, daß der Unterschied des Montanismus von dem übrigen Gebiete der christlichen Kirche, so weit wir ihn bisher kennen gelernt haben, nur als ein quantitativer anzusehen ist. Wenn nun hiemit das Wesen jener Richtung erschöpft wäre, so könnte man aller-

---

1) Ad martyres 4, de fuga 8.

2) Ad mart. 2: Si recogitemus, ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse intelligemus.

3) De cor. mil. 7. 10. De cultu feminarum I, 2, II, 11; De spectaculis 7.

4) De ieiun. 8. 12.

dings nicht begreifen, warum der Kampf der katholischen Kirche so hart und langwierig gewesen ist, namentlich aber nicht, daß es zu einer Ausscheidung der Richtung als Sekte kommen konnte, welche noch lange ihr Leben fristete, und daß nicht vielmehr der Montanismus sich wieder unterschiedslos in der Kirche verlief. Wir werden also noch weitere specifische Merkmale dieser Richtung aufzusuchen haben.

Vorher ist aber ein Bedenken zu erledigen, welches Hauber[1]) gegen Schwegler erhoben hat, und welches auch unsere bisherige Untersuchung trifft. Hauber meint, Schwegler habe in der Annahme geirrt, daß Tertullian der eigentliche Repräsentant des Montanismus gewesen sei, während er doch nur ein mehr zufälliger Anhänger desselben wäre[2]). Als Begründung dieses Urtheils darf man wohl folgende Aeußerung ansehen: „Tertullian vermag, und dies ist gewiß ein Zeichen seines freieren Verhaltens zur montanistischen Sekte, durchaus nicht, bei seinen Behauptungen sich mit den neuen Prophetenstimmen zu beruhigen, sondern es ist ihm beständiges Bedürfniß, in die frühere Zeit zurückzugehen, und für seine Einehe bald aus dem Paradiese, bald aus den Patriarchen, Priestern u. s. w. Bestätigung, und bei Jesus und den Aposteln theils Bestätigung theils Entschuldigung zu suchen"[3]). Diese Beobachtung ist ganz richtig, ja wir können sogar noch einen schärferen Widerspruch Tertullian's gegen die Grundanschauung des Montanismus nachweisen, in seiner Formel: paracletus restitutor potius, quam institutor disciplinae[4]). Denn hierin ist ja ausdrücklich geläugnet, daß die Offenbarung des Paraklet neuen Inhalt habe. Dennoch können wir Hauber's Folgerung nicht beistimmen. Denn der Widerspruch findet nicht zwischen Tertullian und dem Montanismus statt, so daß dieser höchstens ein beiläufiges Element in Tertullian's Standpunkt wäre, und nicht durch ihn repräsentirt werden könnte, sondern der Widerspruch fällt in Ter-

---

1) Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, ein Beitrag zur christlichen Sittengeschichte; in den Studien und Kritiken 1845, S. 607—662.

2) A. a. O. S. 608.

3) A. a. O. S. 616.

4) De monogamia 4.

tullian selbst hinein. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß Tertullian den Offenbarungen des Paraklet die vollste Anerkennung schenkt, und in der Schrift, welcher die oben angeführte Formel entlehnt ist, bekennt er sich vorher zu dem eigentlich montanistischen Grundsatze: paracletus novae disciplinae institutor (Cap. 2). Wie würde er denn also diesen Standpunkt in allen hieher gehörigen Schriften einnehmen, wenn er nicht hauptsächlich Montanist wäre? Darum kann ebensowenig darüber ein Zweifel entstehen, daß er vorherrschend Repräsentant des Montanismus ist, als man freilich die mit der anderen Formel übereinstimmenden Anschauungen nur dem Tertullian, und nicht dem Montanismus anrechnen darf. Wie ist nun aber dieser Widerspruch zwischen seinen eigenen Aussprüchen zu erklären? Ich meine daraus, daß Tertullian der theologische Apologet des Montanismus ist, dem freilich seiner ganzen Natur und seinem Ursprunge nach das theologische Element fremd ist. Nur aus dieser Eigenthümlichkeit ist einerseits zu erklären, daß die Ekstase bei den Urhebern und den hervorragenden Trägern der Richtung als Hauptsache sich darstellte, und andererseits, daß dieselben ihre Disciplinargebote für eine neue Offenbarung halten konnten, während sie in Wirklichkeit nicht eine solche waren. Es ist daher nur aus Tertullian's persönlicher Disposition zu erklären, daß er als Theologe Montanist wurde, und daß er selbst den Widerspruch zwischen der Anerkennung der neuen Prophetie und seinen apologetischen Schriftbeweisen nicht gewahr wurde. Deßhalb ist er nun aber doch, mit Abrechnung jener theologischen Elemente, als Repräsentant, und, da wir so wenig andere zuverlässige Berichte haben, sind seine Schriften als Hauptquellen der Geschichte des Montanismus anzusehen, und ferner zu benutzen. Zugleich ist aber auch seine Apologetik des Montanismus eine unschätzbare Handhabe zur Kritik dieser Richtung, da sich an ihr die Richtigkeit der vorgeblich neuen Offenbarung erproben läßt. Wir haben ja gesehen, daß Tertullian selbst die neue Offenbarung nur als partikulare Reaktion auf dem Gebiete der christlichen Sitte zu rechtfertigen weiß. Sie kann also auch wirklich nicht mehr gewesen sein, als eben dies. Tertullian nimmt also freilich eine zweideutige Stellung ein, aber ihm selbst

unbewußt. Denn hätte er sie eingesehen, so würde er entweder dem Montanismus entsagt, oder sich der Theologie entäußert haben. Seine Schriften gewähren aber gerade auch durch diese Mischung disparater Elemente ein, ich möchte sagen, pathologisches Interesse, und mahnen zugleich zur Vorsicht in der Anwendung eines Maaßstabes auf jene Zeit, welcher den nüchternen Zuständen der Gegenwart entlehnt ist.

C. Die Sittenzucht.

Da der Montanismus die Durchführung des von ihm, sei es als neu ausgesprochenen, oder nur wiederholten, Sittengesetzes bezweckt, so treten neben die verschärften positiven Forderungen die negativen beschränkenden Bestimmungen über die Buße. Aus der Heiligkeit der Gemeinde wird gefolgert, daß jede Todsünde die Zugehörigkeit zu derselben absolut aufhöbe, und daß die Vergebung derselben nicht von der Kirche ausgehen dürfe, sondern allein Gott anheimzustellen sei [1]. Die Buße, das heißt die Sinnesänderung für solche Sünden wünschte natürlich der Montanismus, verweigerte aber die Gültigkeit derselben vor der Kirche, und machte nur auf Annahme derselben bei Gott Hoffnung [2]. So allein schienen der Kirche ihre Prädikate vera, pudica, sancta, virgo gesichert zu sein [3]. Tertullian's Schrift de pudicitia, in welcher die montanistischen Grundsätze über die Buße entwickelt werden, ist gegen das Edikt eines römischen Bischofs gerichtet, in welchem derselbe die Buße für Ehebruch und Unzucht anzuerkennen verspricht [4]. An diesem Gegensatze werden wir uns die Eigenthümlichkeiten des montanistischen

---

1) De pud. 18. fin.: Poenitentia veniam consequi poterit maioribus et irremissibilibus delictis a deo solo.

2) Ibid. 19: Sane agat poenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit poenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia deo reservamus.

3) De pud. 1.

4) De pud. 1: Audio edictum esse propositum et quidem peremtorium. Pontifex scilicet maximus edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

Grundsatzes anschaulich machen, und danach entscheiden können, wie sich der Montanismus zur katholischen Sitte verhält, und ob der Anspruch auf Neuheit ihm in diesem Punkte bestätigt werden kann.

Im Verhältniß zu der Sitte der zweiten Buße in der katholischen Kirche ist die Läugnung derselben durch den Montanismus jedenfalls etwas Neues. Allein der Gegensatz kann nicht so total gewesen sein, als es nach der S. 383 angeführten Stelle aus der Schrift de poenitentia scheint. Denn Tertullian erwähnt in montanistischen Schriften ausdrücklich, daß Todtschlag und Abfall zum Götzendienst auch bei seinen Gegnern überhaupt keine Vergebung fände, daß also auch sie die zweite Buße für diese Sünden nicht anerkannten [1]. Hiemit stimmt die Stelle de poenitentia 7 insofern überein, als auch in ihr nicht angedeutet ist, daß der Mord in der Gemeinde Vergebung finde. Die Abweichung findet also nur in Hinsicht des Abfalls vom Christenthume statt; und wir müssen annehmen, daß sich in diesem Punkte keine feste Observanz gebildet haben kann, ehe der Montanismus auftrat. Dagegen wird die von Tertullian de poenitentia erwähnte Zulassung der Fleischessünden zur Buße durch den Hirten des Hermas bestätigt. Um diese handelt es sich nun gerade zwischen Tertullian, dem Montanisten, und dem römischen Bischof. Die Neuerung ist aber nicht nur auf der Seite Jenes, sondern sie wird offenbar von Beiden begangen. Von der Observanz, daß die Fleischessünden zur zweiten Buße zuzulassen sind, weicht der Montanist ab, indem er jede Buße läugnet; von ihr weicht aber auch der römische Bischof ab, indem er die Buße für jene Vergehen ohne Einschränkung auf ein einziges Mal gestattet. Tertullian sucht zwar einen Vortheil gegen den römischen Bischof zu gewinnen, indem er gegen denselben an die principalis Christiani nominis disciplina appellirt, aber der Umweg, den er

---

1) De pud. 12: Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. — De monog. 15: Qui exprobrant nobis duritiam, vel haeresin in hac causa, si in tantum fovent carnis infirmitatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putent, cur illam in alia causa neque sustinent, neque fovent, cum tormentis expugnata est in negationem? — Sed illam quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit in finem, hanc vero suscipiunt, quasi et haec sustinuerit in finem. Cf. de pud. 22.

macht, beweist deutlich genug, wie wenig er sich im Einklang mit der Observanz weiß [1]). Die zweite Differenz betraf die Frage, wer als Inhaber der Schlüsselgewalt anzusehen sei. Der römische Bischof, indem er jene Sünden zu vergeben versprach, that dies offenbar in Hinsicht auf seine Stellung als Nachfolger der Apostel. Diesem Anspruch setzte Tertullian folgende Theorie entgegen [2]). Es ist zwischen der Lehrbefugniß und der persönlichen Machtvollkommenheit der Apostel zu unterscheiden. Das Recht, Sünden zu vergeben, gehört unter ihre Machtvollkommenheit, ebenso wie ihre Wunderkraft. In dieser Handhabung unmittelbar göttlicher Vorrechte sind sie Nachfolger der Propheten. Diese Merkmale der persönlichen Machtvollkommenheit, Prophetie, Wunderkraft, Schlüsselgewalt, legitimiren sich gegenseitig. Da nun der Bischof, auf welchen die Lehrbefugniß der Apostel übergegangen

1) De pud. 1: Moechis et fornicatoribus veniam pollicentur, adversus principalem christiani nominis disciplinam, quam ipsum quoque seculum usque adeo testatur, ut si quando eam in feminis nostris inquinamentis potius carnis, quam tormentis punire contendat, id volens eripere, quod vitae anteponunt.

2) De pud. 21: Excerno inter doctrinam apostolorum et potestatem. — Itaque, si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cuius venia a deo non ab homine, competeret non ex disciplina (= doctrina), sed ex potestate fecisse. Nam et mortuos suscitaverunt, quod deus solus, et debiles redintegraverunt, quod nemo nisi Christus, imo et plagas inflixerunt, quod noluit Christus. — Sic et prophetae caedem et cum ea moechiam poenitentibus ignoverant, quia et severitatis documenta fecerunt. Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quodsi disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere? qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute, cuius est indulgere. Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi? Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. — Ergo spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult. De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes, si quia dixerit Petro: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, — idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem? qualis es evertens atque commutans manifestam domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem? — Secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. — Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis.

ist, weder Proben von Prophetie, noch von Wunderkraft ablegt, so kann er auch nicht Inhaber der Schlüsselgewalt sein. Wenn die Kirche die Schlüsselgewalt führt, so sind deren Träger nicht die Bischöfe, sondern die Nachfolger der Apostel in der persönlichen Machtvollkommenheit, die neuen Propheten. Diese nun, welche das Recht haben, zu binden und zu lösen, halten es für angemessen, die Todsünden nicht zu lösen, wie das von Tertullian angeführte Orakel des Paraklet beweist: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. Indem also der Episcopat und die Prophetie, das kirchliche Amt und die ausgezeichnete persönliche Begabung sich gegenseitig die Schlüsselgewalt streitig machten, so fragt sich, wessen Anspruch das Recht des Herkommens für sich hatte. Diese Frage läßt sich bestimmt dahin entscheiden, daß weder der Episcopat noch der Montanismus die Tradition für sich haben; vielmehr sind die Ansprüche Beider Neuerungen. Wenn ursprünglich sowohl die Excommunication als auch die Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche von dem Beschlusse der ganzen Gemeinde, und die Vollziehung des letzteren Aktes von der Fürbitte derselben abhing, und die Gemeindebeamten sowohl in der Fällung der Ausschließungssentenz, als in dem feierlichen Aussprechen der Fürbitte nebst Handauflegung nur als Repräsentanten der Gemeinde zu handeln hatten [1]), so liegt in dem Anspruch einzelner Personen, seien es Bischöfe oder Propheten, an jene Funktion, eine klare Abweichung von der althergebrachten und gut bezeugten kirchlichen Sitte. Die Schlüsselgewalt lag auch nicht schon in der kirchlichen Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, wie dieselbe seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich festgestellt hatte, und namentlich durch die clementinischen Recognitionen, durch Irenäus und Tertullian bezeugt ist. Aus dem Begriff der Nachfolge der Apostel folgte nach diesen Zeugen nur die Lehrauktorität der Bischöfe, aber nichts weiter. Indem nun Tertullian in der Anerkennung dieser Würde des Episcopates vor und nach seinem Uebergange zum Montanismus sich gleich blieb, und nicht etwa als Montanist den Bischöfen ein

1) S. oben S. 385 ff.

Recht bestritt, welches er vorher selbst anerkannt hatte, so erkennen wir zunächst in dem Edikt des römischen Bischofs einen Fortschritt der Ansprüche des Episcopates über die bisher anerkannte Lehrauktorität desselben, und schließen aus der Methode der Bekämpfung Tertullian's, daß dieser Anspruch des Episcopates an die Schlüsselgewalt ohne wesentliche Mitwirkung der Gemeinde aus einer umfassenderen Deutung des Begriffs der apostolischen Succession abgeleitet wurde, als welche demselben ursprünglich beigelegt worden war.

Dieser Fortschritt ist zuerst ausgesprochen in den clementinischen Homilieen und dem dazu gehörigen Briefe des Clemens an Jacobus. Die Grundsätze, welche in den Recognitionen bei der Einsetzung des Zacchäus als Bischof von Cäsarea ausgesprochen wurden, sind in der Ueberarbeitung, Hom. III, 60—73 noch genauer ausgeführt und stärker betont, und in dem Briefe in Anwendung auf die Ordination des Clemens als Bischofs von Rom wiederholt. Hienach setzt Petrus die Bischöfe als seine Nachfolger ein [1]). Darin liegt nun aber nicht nur, daß dieselben zugleich als Nachfolger Christi [2]), als Abbilder Gottes [3]), sondern auch als Organe Gottes anzusehen sind, durch welche Gott selbst die Kirche regiert [4]). Mit diesen Grundsätzen ist es nun keinesweges blos auf die Feststellung der Lehrauktorität des Bischofs abgesehen, wie in den Recognitionen, vielmehr scheint die Befähigung dazu als etwas dem Z. persönlich

---

1) Hom. III, 60: *Δεῖ τινα ὁρίσαι ἀντ' ἐμοῦ τὸν ἐμὸν ἀναπληροῦντα τόπον.* 63: *Καὶ τοῦτο εἰπών, παρεστῶτι τῷ Ζακχαίῳ ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα, ἐβιάζετο ἐπὶ τὴν αὐτοῦ καθεσθῆναι καθέδραν.* Ep. Clem. 2: *Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν.* 19: *Ἐπὶ πάντων μοι τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθεσθῆναί με ἐδυσώπησεν.*

2) Hom. III, 60: *Ἵνα ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθεὶς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐσεβῶς οἰκονομῇ.* 66: *Ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται. διὸ ἤτοι τιμὴ ἢ ὕβρις τοῦ προκαθεζομένου εἰς Χριστὸν φέρεται, ἀπὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν θεὸν ἀναφέρεται.* Cf. Ep. Clem. ad Iac. c. 17.

3) Hom. III, 62: *Ἐπίσκοπον ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντες.*

4) Cap. 72: Im Ordinationsgebet über Z. wird Gott angeredet: *Σὺ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.*

Anhaftendes vorausgesetzt zu werden [1]), und in dem Ordinationsgebete (Cap. 72) beziehen sich höchstens darauf die Worte an Gott: *σὺ σόφισον*, nämlich den Bischof. Vielmehr ist die Tendenz jener Grundsätze, die alleinige Disciplinargewalt des Bischofs festzustellen, und die Autonomie der Gemeinde zu unterdrücken. Da der Bischof zu der *οἰκονομία* der Gemeinde bestimmt ist, so muß die Gemeinde ihm gehorchen, denn nur durch die Einrichtung einer Gewalt nach dem Bilde der göttlichen Monarchie ist der Friede und die Ordnung in der Gemeinde gesichert, während, wenn alle herrschen wollen, der Verfall der Gemeinschaft nothwendig eintritt [2]). Die Forderungen des unbedingten Gehorsams der Gemeinde gegen den Bischof sind durch die dogmatische Anknüpfung an die Monarchie Gottes so gesteigert, daß eine Autonomie der Gemeinde in den rein religiösen Akten dadurch ausgeschlossen ist, wenn auch nicht ausdrücklich die Gewalt, zu binden und zu lösen, dem Bischof beigelegt wäre. Denn nur durch diese kann die Herrschaft über die Gewissen, wie sie Cap. 64 gefordert wird, bewirkt werden. Aber jenes Attribut wird ausdrücklich dem Zacchäus und dem Clemens, als mit ihrem Amte verbunden, übertragen [3]). Es findet nur der Unterschied statt, daß Petrus die

---

1) Cap. 65: *Βούλομαι οὖν πολυμαθέστερον εἰδώς σε τῶν παρεστώτων δανείζειν καλὰς γνώμας, ἅς παρὰ τοῦ κυρίου πεπίστευσαι.* Ebenso mit Clemens, im Briefe Cap. 3.

2) Cap. 61: *Τὸ οὖν πλῆθος τῶν πιστῶν δεῖ ἑνί τινι πείθεσθαι, ἵνα οὕτως ἐν ὁμονοίᾳ διατελεῖν δυνηθῇ. τὸ γὰρ εἰς ἀρχὴν μιᾶς λῆγον ἐξουσίας, μοναρχίας εἰκόνι, τοὺς ὑπείκοντας αἰτίᾳ εὐταξίας εἰρήνης ἀπολαύειν τίθησιν. Τὸ δὲ πάντας φιλαρχοῦντας ἑνὶ μόνῳ ὑπεῖξαι μὴ θέλειν, αἰτίᾳ διαιρέσεως πάντως καὶ πεσεῖν ἔχουσιν.* Cap. 62: *Χρὴ οὖν ἑνί τινι ὡς ὁδηγῷ τοὺς πάντας ἕπεσθαι, ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντας.* Cap. 64: *Ἡ ὁμολογουμένη τοῦ προκαθεζομένου ἐξουσία πολύ τι δύναται πρὸς δυσωπίαν τοῦ πλήθους· ὡς γὰρ εἰληφότι ἐξουσίαν ἕκαστος πείθεται, ὡς μεγάλην ἀνάγκην τὴν συνείδησιν ἔχων.* Cap. 66: *Καὶ σοῦ μὲν ἔργον ἐστὶν κελεύειν ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν. ὑπείξαντες μὲν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου κολασθήσονται, ὅτι ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται.* Cap. 67: *Πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω, οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γίνεσθαι σπουδαζέτωσαν.*

3) Ep. Clem. ad Iac. 2: Petrus sagt in Bezug auf Clemens: *Διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς.* Hom. III, 72 im Ordinationsgebet: *Σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν, καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν.*

Schlüsselgewalt als eine dem Apostel eigene Vollmacht auf den Clemens als auf seinen Nachfolger überträgt, während sie für den Zacchäus von Gott erbeten wird, in Anerkennung des Grundsatzes, daß diese Gewalt über die Gewissen ein unmittelbar göttliches Attribut sei [1]), welches deßhalb auch nur von Gott durch den Bischof als sein Organ ausgeübt werden soll.

Dieser Grundsatz, daß die Sündenvergebung nur Gott allein zukomme, leitete nun auch den Montanismus; derselbe verfuhr aber, wenn er auch darin eine Neuerung beging, daß er einzelne Personen als Träger der Schlüsselgewalt vorschob, insofern im Sinne der alten Anschauung, daß er als rechtmäßige Organe unmittelbar göttlicher Aeußerungen die ekstatischen Propheten ansah. Tertullian beging trotz der Anerkennung der bischöflichen Lehrauktorität keinen Verstoß gegen das Hergebrachte, indem er die beschränkte Disciplinargewalt des Bischofs in der Gemeinde als eine rein menschliche bezeichnete [2]), dagegen in den ekstatischen Personen Gott selbst als gegenwärtig erkannte [3]), wenn auch seine Beweisführung gegen den römischen Bischof etwas künstlich ist, daß die Apostel das unmittelbar göttliche Vorrecht der Sündenvergebung nur darum gehabt hätten, weil sie auch die Merkmale der Prophetie und Wundergabe besessen hätten [4]). Dagegen ist wirklich der Satz des Montanismus etwas Neues und vom Herkommen abweichendes, daß die ekstatischen Propheten allein im Besitze der Gewalt zu binden und zu lösen seien, wodurch der Montanismus sich gegen die ursprüngliche Autonomie der Gemeinde [5]), wie gegen die neuen Ansprüche des Episcopates gleichmäßig erhob. Die Antithese dieser Seite des Mon-

1) S. oben S. 386.

2) In Hinsicht auf Anordnung von außerordentlichen Fasten durch den Bischof sagt Tert. de ieiun. 13: Itaque si et ex *hominis* edicto et in unum omnes ταπεινοφρόνησιν agitatis etc.

3) Darum wird auch mehrfach (de pudic. 22, adv. Marc. V, 8, de anima 9) darauf hingewiesen, daß die Propheten, wie Gott, die Herzen und Gemüther der Menschen durchschauen.

4) De pud. 21, s. oben S. 529.

5) Deßhalb erklärt sich Tertullian de pud. 22 auch gegen die Schlüsselgewalt der Märtyrer, welche er vor seinem Uebergang zum Montanismus anerkannt hatte. S. oben S. 388.

tanismus gegen die frühere und die spätere Praxis der Schlüsselgewalt ist aber wesentlich dadurch bedingt, daß der Montanismus den Todsünden die Vergebung verweigert, während früher den meisten derselben eine einmalige Vergebung zugesichert, und der Episcopat neuerdings zur Anerkennung wiederholter Buße für manche Sünden fortgeschritten war. Allerdings waren die Unterschiede in dieser Praxis nur quantitative, wie auch die positiven sittlichen Forderungen des Montanismus nur in quantitativer Hinsicht von der sonst in der Kirche herrschenden Sitte abwichen. Allein die Idee eines stufenweisen Fortschrittes in der Entwickelung des kirchlichen Lebens ließ die absolute Verweigerung aller Sündenvergebung nach der Taufe zur Erreichung der vollkommenen Heiligkeit als einen wesentlichen Gegensatz gegen die ältere Praxis erscheinen. Die Combination der sittlichen Strenge, welche eigentlich nicht in neuen Forderungen, sondern nur in der consequenten Durchführung einer rein negativen Maaßregel, der Verhinderung von Unheiligkeit in der Kirche bestand, mit der Vertretung dieser Idee durch ekstatische Propheten, welche von jeher als unmittelbare Organe Gottes galten, ließ diese Richtung als neue Offenbarung erscheinen. Freilich kann, wie unsere bisherige Entwickelung bewiesen hat, der Offenbarungscharakter in Wirklichkeit dem Montanismus nicht zugesprochen werden, weil, wenn wir auch den Grundsatz der absoluten Verweigerung der Sündenvergebung als ein qualitativ unterscheidendes Merkmal des Montanismus von den übrigen Richtungen der Kirche wollen gelten lassen, die rein negative Tendenz desselben dem Begriffe einer neuen Offenbarung keineswegs entspricht. Aber auch jene materielle Tendenz des Montanismus steht gar nicht in totalem Gegensatze gegen die übrige Kirche, wenn die Möglichkeit einer wiederholten Sündenvergebung nur für den gegenwärtigen Moment in Abrede gestellt wird, wie dies in dem Orakel geschieht: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. Eine Tendenz, welche nur auf die Umstände berechnet ist, kann auch nur auf relative Bedeutung, nicht aber auf den Offenbarungscharakter Anspruch machen. Es war deßhalb eine

Selbsttäuschung, in welcher die ekstatischen Propheten und ihre Anhänger befangen waren, und wenn dieselben, ihres aufgeregten Charakters wegen, natürlich ohne volle Zurechnungsfähigkeit, durch die Uebertreibung der Natur ihrer Richtung derselben um so größeren Nachdruck zu verschaffen strebten, so setzten sie damit sowohl im Allgemeinen ihre Wirksamkeit, als auch im Besondern die Anerkennung der ekstatischen Prophetie in der Kirche auf's Spiel. Die Halbheit und Schiefheit, welche wir in der Anmaßung des Offenbarungscharakters durch die Montanisten erkannt haben, prägt sich auch in der Weise aus, wie sie ihr Verhältniß zu den übrigen Kreisen der Kirche darstellten. Auf der einen Seite behauptet Tertullian von den Montanisten und den Katholikern: una ecclesia sumus [1]), und steht auch nicht an, als Montanist den allgemeinen katholischen Grundsatz auszusprechen, wonach der Besitz des heiligen Geistes an den allgemein christlichen Glauben gebunden ist [2]). Andererseits unterscheidet er aber als Montanist sehr scharf zwischen spiritalis und fidelis [3]). Spiritalis homo ist zunächst derjenige, welcher die Gabe der ekstatischen Prophetie hat [4]), dann aber auch derjenige, welcher dieselbe als neue Offenbarung anerkennt, der Montanist [5]). Das erstere ist dadurch gerechtfertigt, daß der Prophet, ebenso wie der Apostel, den heiligen Geist proprie et plene besitzt, während der Gläubige denselben nur ex parte hat [6]). Für das zweite ist aber ebensowenig Grund, als für die Anwendung jenes Namens auf die Anhänger der Apostel. Um so weniger paßt die Erweiterung des Gegensatzes zwischen beiden Partheien, wonach es von den Katholikern heißt: non recipientes spiritum (de monog. 1), homines solius animae et carnis spiritalia recusatis (de ieiun. 17), daß ferner ihre fides ani-

---

1) De virg. vel. 1. S. oben S. 493.

2) De anima 1: Cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?

3) De ieiuniis 11.

4) De pudic. 21. fin.

5) De ieiun. 16. De monog. 1: Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum.

6) De exhort. cast. 4.

malis genannt wird (de ieiun. 1), und daß endlich der Name Psychici als stehende Bezeichnung der Katholiker von den Montanisten gebraucht wird, ein Name, der von den Gnostikern entlehnt, auf einem ganz anderen Verhältniß beruht,, als welches jemals zwischen den Montanisten und ihren katholischen Gegnern in Frage kommen konnte. Im Angesichte der Anerkennung der Charismen in der Kirche ist es eine ebenso falsche Darstellung des Streitpunktes zwischen beiden Partheien, wenn Tertullian die Verwerfung des Montanismus als Widerspruch gegen die Ekstase und sonstige Charismen bezeichnet [1]), weßhalb man sich über die gleichlautende Angabe des Epiphanius nicht wundern muß [2]). Durch dieses falsche Vorgeben mußten natürlich auch die Gegner irre geleitet werden, und ebenso, wie man zur Bekämpfung des Montanismus den ganz antitraditionellen Grundsatz aufstellte, daß ein Prophet nicht das Merkmal der Ekstase an sich tragen dürfe [3]), so muß durch den Montanismus die Ekstase überhaupt auch in kirchlichen Kreisen in Verruf gekommen sein [4]).

Wenn wir also dem Montanismus den Offenbarungscharakter absprechen müssen, so fragt es sich, ob der Schwerpunkt seines Wesens in seiner Antithese gegen die Episcopalgewalt, oder in seiner reaktionär-sittlichen Tendenz ruht. Hauber [5]) deutet das letztere an. Wenn er seine Ansicht aber so ausspricht: „der Montanismus ist das häretische Produkt einer asketischen Krisis in der alten Kirche", so erscheint die erstere Bezeichnung der Richtung als eines häretischen Produktes darum nicht passend, weil dieselbe sich lange Zeit in der Kirche gehalten hat, ohne häretisch

---

1) Adv. Prax. 1: Praxeas episcopum Romanum coegit a proposito *recipiendorum charismatum* concessare. De anima 9: Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Ioannem quoque prophetiam meruimus consequi. De monog. 1. Adv. Marc. IV, 22.

2) Haer. 48, 1. 12: *Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, λέγοντες· ὅτι δεῖ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.*

3) Miltiades schrieb ein Buch *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* (Euseb. V, 17).

4) Irenaeus III, 11, 9: Infelices vero, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia.

5) A. a. O. S. 656.

zu sein, und dann ist der asketische Charakter nach unseren Untersuchungen in dem langwierigen Conflikte gar nicht so entscheidend hervorgetreten, um als Bestimmungsgrund angesehen zu werden. Aber auch, wenn wir die Verweigerung der Sündenvergebung ins Auge fassen, können wir in der Tendenz der sittlichen Reaktion nicht den selbständigen Angelpunkt der so eigenthümlichen Richtung, und den Grund zu so ernstlichen und langwierigen Verwickelungen erkennen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Montanismus gar nicht von den Tendenzen der Novatianer und Donatisten. Wenn wir aber, unter Berücksichtigung des Umstandes, daß sich der Gegensatz der sittlichen Reaktionstendenz des Montanismus gegen die Kirche nur als ein partikularer darstellt, die Frage aufwerfen, wodurch die uns vorliegende Richtung von den späteren gleichartigen sich unterscheidet, so werden wir auf das Verhältniß der Schlüsselgewalt zu den Propheten hingelenkt, welches der Richtung den Schein des Offenbarungscharakters verlieh, und dessen Antithese gegen die Ansprüche des Episcopates sich schärfer abgränzt. Wenn doch die sittliche Strenge innerhalb des Montanismus von der Auktorität der Propheten als der Inhaber der Schlüsselgewalt abhängt, und die Laxheit der Sitte in der Wiederholung der Sündenvergebung von der Auktorität des römischen Bischofs, so ist die zu Grunde liegende Differenz diejenige, ob der Bischof oder der Prophet die Schlüsselgewalt besitze. Das heißt: der Montanismus stellt dar die eine Seite in einer K r i s i s d e r V e r f a s s u n g d e r k a t h o l i s c h e n K i r c h e.

Diese Krisis war aber keine willkührlich hervorgerufene, sondern lehnte sich an ein Schwanken der Sittenstrenge in den christlichen Gemeinden an, welches einerseits dem Episcopat Gelegenheit gab, seine Auktorität über die Gemeinde auszudehnen, andererseits die strengere Parthei dazu trieb, sich um die ekstatischen Personen zu sammeln. Es fragt sich nur, ob wir die Antithese, in welcher der Montanist Tertullian gegen das peremtorische Edikt des römischen Bischofs stand, als das Grundverhältniß des Montanismus gegen die übrige Kirche auch in den Anfang zurückverlegen dürfen. Freilich ist die einzige Anspielung auf dieses Verhältniß, welche sich auf die kleinasiatischen Montanisten bezieht,

ziemlich unklar und dürftig, und den Resultaten, welche Tertullian's Schriften darboten, scheinbar widersprechend. Nämlich Apollonius, der Gegner des Montanismus, beschuldigt die Prophetin Priscilla der Habsucht, und einen Montanisten Alexander, welcher sich für einen Märtyrer ausgebe, der Räuberei, und fährt dann fort: *τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα; πότερον ἡ προφῆτις τὰς λῃστείας τῷ μάρτυρι, ἢ ὁ μάρτυς τῇ προφήτιδι τὰς πλεονεξίας* [1]). Wenn wir diese Aeußerung als ein einfaches historisches Zeugniß ansehen müßten, so würden wir den Widerspruch der kleinasiatischen Montanisten gegen Tertullian zugestehen, welcher darin bestände, daß jene die Vergebung von Todsünden nicht verweigert hätten. Dagegen wäre aus jener Stelle zu entnehmen, daß die Schlüsselgewalt von prophetischen Personen und Märtyrern anerkannt worden sei. Allein jene Voraussetzung des Apollonius ist offenbar eine spöttische Verdrehung, in dem Sinne, daß die montanistischen Häupter das, was sie anderen verböten und verweigerten, für sich selbst als erlaubt ansähen. Wenn nun doch die Montanisten Habsucht und Räuberei ohne Zweifel als Todsünden verboten, so haben sie auch gerade im Gegensatze zu der malitiösen Voraussetzung des Apollonius die Sündenvergebung für dieselben verweigert. Dann geht aber aus der Zumuthung an die Prophetin, ihrem Genossen die Sündenvergebung zu ertheilen, hervor, daß auch in Kleinasien die Frage über die Träger der Schlüsselgewalt zwischen der episcopalen und der montanistischen Parthei vorlag. Für Rom geht aber aus der Angabe Tertullian's über das bischöfliche Edikt ebenfalls hervor, daß der darin ausgesprochene gegen den Montanismus gerichtete Satz schon lange streitig war. War das Edikt peremtorium, sollte es einem Streite ein Ende machen, so mußte derselbe längere Zeit ohne Entscheidung geführt worden sein.

Es fragt sich nun schließlich, von welcher Seite der Anstoß zu dem so lange dauernden Kampfe beider Partheien in der Kirche ausging, vom Montanismus oder vom Episcopat? Der reaktionäre Charakter des Montanis-

---

1) Bei Euseb. V, 18, 4.

mus fordert die Entscheidung für den letzteren Fall. Der Montanismus setzt eine sittliche Erschlaffung voraus, die sich nicht gerade im Nachlassen positiver Forderungen, sondern vielmehr in dem Bedürfniß nach Wiederholung der Sündenvergebung aussprach. Diese Erschlaffung stand aber in unläugbarer Wechselwirkung mit der Consolidirung der kirchlichen Verfassung, welche im Gegensatze gegen die Gnosis durch die Erhöhung des Episcopates bewirkt war. Die Befestigung der kirchlichen Formen rückte einerseits die eschatologische Erwartung, das Hauptvehikel der sittlichen Strenge, in größere Ferne, andererseits verpflichtete die Erschlaffung, welche nach einem glücklich durchgeführten Kampfe, wie der gegen die Gnosis war, einzutreten pflegt, den Episcopat, als das Organ der neugewonnenen Einheit und Sicherheit, zu außerordentlichen Maaßregeln für die Erhaltung der Gemeinden, in diesem Falle zur Nachgiebigkeit gegen die einreißende Laxheit dadurch, daß Wiederholung der kirchlichen Buße gestattet wurde. Die Mehrzahl in den Gemeinden muß im Interesse der Erleichterung der Disciplin den Bischöfen es ohne Schwierigkeit überlassen haben, über die Ausübung der Schlüsselgewalt nach ihrer Auktorität zu verfügen, und eine große Zahl von Bischöfen wird aus Gründen der Zweckmäßigkeit keinen Anstand genommen haben, den anerkannten Charakter der apostolischen Nachfolge auch auf die Behauptung der Schlüsselgewalt auszudehnen, ohne daß wir auf die Motive der Herrschsucht Rücksicht zu nehmen brauchen. Dieser Umschwung der öffentlichen Meinung und Praxis konnte aber, wie man leicht begreift, nicht vor sich gehen, ohne unmittelbar die Gegenwirkung der strenger Gesinnten zu erregen. Der Wiederholung der Sündenvergebung mußten die Minoritäten mit Verweigerung derselben entgegentreten, da aber diese Richtung sich nicht mehr auf das frühere Organ der Schlüsselgewalt, auf die Entscheidung und Fürbitte der Gemeinde stützen konnte, so mußte, wie überall bei einer reaktionären Richtung, das Element der Neuerung aufgenommen werden. Dasselbe bestand in diesem Falle darin, daß mit Abweichung von dem bisherigen Rechte der Gemeinde einzelne Personen als Träger der Schlüsselgewalt hingestellt wurden, nämlich die ekstatischen Propheten. Die Geltung

dieser Personen war durch die Fortschritte des Episcopates ohnedies in Frage gestellt, außerdem war aber ihr ganzer Charakter durch die Beziehung auf die Eschatologie der strengen sittlichen Richtung verwandt. Daher ist es begreiflich, daß sie zu Trägern der sittlichen Reaktion wurden, aber durch ihr Auftreten als Inhaber der Schlüsselgewalt den Gegensatz auf das Gebiet der Verfassung übertrugen.

Wenn wir nun bisher die Partheien mitunter als die montanistische und episcopale bezeichnet haben, so ist die letztere Bezeichnung allerdings zu beschränken. Nicht alle Bischöfe waren in dem Falle, der sittlichen Laxheit Vorschub zu leisten, sondern Manche erhielten entweder die ursprüngliche Autonomie der Gemeinde und die strengere Disciplin aufrecht, worauf doch noch die Schrift Tertullian's de poenitentia schließen läßt, obgleich zur Zeit ihrer Abfassung der Kampf beider Partheien an anderen Orten längst im Gange war; oder manche Bischöfe ordneten sich den Aussprüchen der ekstatischen montanistischen Propheten unter, und handhabten die Disciplin in dem von Jenen vertretenen Sinne. An den einen oder den anderen dieser Fälle erinnern die Angaben des Eusebius über den Inhalt und Zweck der Briefe des Dionysius von Corinth (H. E. IV, 23). Eusebius erzählt: *Τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπιστείλας, Βακχυλίδου μὲν καὶ Ἐλπίστου, ὡς ἂν αὐτὸν ἐπὶ τὸ γράψαι προτρεψάντων μέμνηται· γραφῶν τε θείων ἐξηγήσεις παρατέθειται, ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων· πολλὰ δὲ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας τοῖς αὐτοῖς παραινεῖ· καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας, δεξιοῦσθαι προστάττει.* Wer erkennt in dieser Angabe nicht den antimontanistischen Bischof? Wer wird aber auch ferner läugnen, daß wenn die Gemeinden aufgefordert werden, den Gefallenen aller Arten die Aufnahme zu gewähren, eben ihr Bischof den montanistischen Grundsätzen gefolgt sein muß, sei es nun auf die Auktorität der Propheten hin oder nicht. Noch deutlicher tritt die montanistische Streitfrage hervor in der Angabe des Eusebius über den Brief des Dionysius *πρὸς Κνωσσίους, ἐν ᾗ Πινυτὸν*

τῆς παροικίας ἐπίσκοπον παρακαλεῖ, μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας. Πρὸς ἣν ὁ Πινυτὸς ἀντιγράφων, θαυμάζει μὲν καὶ ἀποδέχεται τὸν Διονύσιον· ἀντιπαρακαλεῖ δὲ στεῤῥοτέρας ἤδη ποτὲ μεταδιδόναι τροφῆς, τελειοτέροις γράμμασιν εἰςαῦθις τὸν παρ᾽ αὐτῷ λαὸν ὑποθρέψαντα, ὡς μὴ διατέλους τοῖς γαλακτώδεσιν ἐνδιατρίβοντες λόγοις τῇ νηπιώδει ἀγωγῇ λάθοιεν καταγηράσαντες· δι᾽ ἧς ἐπιστολῆς καὶ ἡ τοῦ Πινυτοῦ περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξία τε καὶ φροντὶς τῆς τῶν ὑπηκόων ὠφελείας τὸ, τε λόγιον καὶ ἡ περὶ τὰ θεῖα σύνεσις ὡς δι᾽ ἀκριβεστάτης ἀναδείκνυται εἰκόνος. Wenn Pinytus als vollständig rechtgläubig bezeichnet wird, und dabei eine strengere Sitte darum erstrebt, weil seine Gemeinde aus dem Kindesalter herausgeführt werden müsse, so trägt sein Charakter die deutlichsten Merkmale des Montanismus, welcher ja gerade in seiner strengeren Disciplin das Merkmal des Mannesalters der Kirche an sich zu tragen vorgab. Wenn nun also der Episcopat selbst nicht überall zu gleicher Zeit sich in die Bahn begab, auf welcher z. B. die römischen Bischöfe von früh an consequent fortschritten, so ist zu begreifen, daß der Montanismus erst sehr spät, und an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit aus der Kirche ausgeschieden wurde. Die Ausscheidung des Montanismus bezeichnet aber den Sieg der Grundsätze, welche in den clementinischen Homilieen ausgesprochen worden sind.

III. Die Geschichte des Montanismus.

Es ist nur der Zweck, die zerstreuten und spärlichen Notizen über die Geschichte des Montanismus in der Kirche zu sammeln, theils um die Stadien seines Kampfes mit dem Episcopat näher zu bestimmen, theils um die vorausgehende Darstellung, so viel es möglich ist, zu bestätigen. Der als Sekte aus der Kirche geschiedene Montanismus bietet weder dem Geschichtschreiber Stoff, noch für die Entwickelungsgeschichte der Kirchenverfassung irgend welches Interesse, da er der Bewegung entzogen ist, und seine Centralanschauung in das Bewußtsein der Kirche zu weiterer Fruchtbarkeit aufgenommen wurde.

A. Der Montanismus in Kleinasien.

Ueber den Anfängen und den ersten Vertretern des Montanismus in Kleinasien ruht eine undurchdringliche Finsterniß, da es den Gegnern jener Richtung entweder nicht gefallen hat, oder auch nicht möglich war, zuverlässige Kunde von Montanus und seinen beiden prophetischen Begleiterinnen, Priscilla und Maximilla, einzuziehen. Die Gewährsmänner des Eusebius [1]), um der Späteren nicht zu erwähnen, wissen nur Schlechtigkeiten und Zweideutigkeiten von dem Leben jener Partheihäupter und Schimpfliches von ihrem Ende zu erzählen, dessen Wiederholung wir uns um so mehr ersparen können, als die Widersprüche und Unklarheiten in jenen Nachrichten von Schwegler [2]) hinreichend beleuchtet sind. Einer der Berichterstatter ist sogar naiv genug, nachdem er von dem schimpflichen Selbstmorde des Montanus erzählt hat, hinzuzufügen, er sei übrigens nicht Augenzeuge und *ἴσως μὲν οὕτως, ἴσως δὲ οὐχ οὕτως τετελευτήκασι* [3]). Uebrigens ist trotz der widersprechenden Nachrichten über Montanus an seiner historischen Existenz nicht zu zweifeln, die von Schwegler in Frage gestellt wird [4]). Dieselbe ist ebenso gut bezeugt, wie die der beiden prophetischen Weiber, welche doch auch Schwegler nicht ganz zu läugnen wagt [5]). Alle drei werden von Tertullian genannt [6]), von allen dreien sind Prophetensprüche bei Tertullian und Epiphanius erhalten, und unter diesen ist der dem Montanus zugeschriebene, dessen Wichtigkeit für die Trinitätslehre wir oben besprochen haben [7]), so charakteristisch, daß er denselben Anspruch auf Echtheit macht, wie diejenigen, welche von Maximilla und Priscilla herrühren sollen. Da ferner der Name „Montanisten" nur unter Voraussetzung der historischen Existenz des Montanus

---

1) Eus. H. E. V, 16—18.

2) Montanismus S. 241 f.

3) Eus. H. E. V, 16, 6.

4) A. a. O. S. 243.

5) A. a. O. S. 248.

6) Montanus ist erwähnt de ieiun. 1. 12, adv. Prax. 1.

7) S. 505.

erklärlich ist, wie selbst Schwegler anerkennt [1]), so glaube ich bei der historischen Existenz dieses Mannes stehen bleiben zu müssen, die, wenn durch nichts Anderes, mir jedenfalls durch das Eine Orakel gesichert erscheint. Wenn der Partheiname „Montanisten" nicht bei den ältesten Schriftstellern üblich ist, sondern der Name „Kataphryger", so geht daraus nur hervor, daß Montanus nicht etwa eine schöpferische Person war, sondern nur die Combination vollzog, welche durch die allgemeinen Zeitverhältnisse nothwendig sich aufdrängte. Und dies wird denn auch noch durch andere Beweise nahegelegt. Daß Montanus sich nicht für Gott den Vater gehalten hat, wie ihm Epiphanius aufbürdet, ist schon bewiesen, ebensowenig hat er sich aber für den Paraklet ausgegeben, oder wäre von seiner Parthei dafür gehalten worden, wie der Mißverstand und die Verketzerungssucht der Kirchenlehrer es darstellt [2]). Denn wenn aus dem Propheten auch der Paraklet spricht, so ist ja in der ekstatischen Form der Prophetie gerade der unüberwindlichste Unterschied zwischen dem Paraklet und dem Menschen festgestellt.

Da Eusebius aus den kleinasiatischen Schriften gegen den Montanismus nur Klatschereien über die Personen mittheilt, so ist es unmöglich, direkt nachzuweisen, ob die Combination von Prophetie und Schlüsselgewalt, welche der wesentliche Punkt jener Richtung ist, auch schon von jenen ersten Häuptern vollzogen worden, und wie demnach ihr Verhältniß zum kleinasiatischen Episcopat beschaffen gewesen ist. Wir haben uns begnügen müs-

---

1) A. a. O. S. 244. Baur (theol. Jahrb. 1845, S. 300) will den mythischen Charakter der Person des Montanus durch folgende Parallele beweisen. Wie Elxai, die verborgene Kraft des höchsten Gottes, mit seinen als Göttinnen verehrten Schwestern Martha und Marthana doch nur als eine Travestie auf die Dreieinigkeit anzusehen sei (Epiph. haer. 19, 2), so finde dasselbe in dem Verhältniß des Montanus, der sich ja für Gott den Vater ausgebe (Epiph. haer. 48, 11), zu den beiden Prophetinnen statt. Es bedarf keiner weiteren Bemerkung, daß, da Baur jenes Orakel des Montanus in derselben Weise mißverstanden hat, wie Epiphanius, auch die darauf gegründete Folgerung nicht stichhaltig ist. — Auch der Vorschlag von Hilgenfeld (a. a. O. S. 301), den Namen Montanisten von *μαντικοί* abzuleiten, erscheint mir nicht treffend genug, um die Historicität des Montanus zu beeinträchtigen.

2) Die Stellen bei Schwegler S. 174, zu welchen noch hinzuzufügen Eus. V, 14: *τὸν μὲν παράκλητον Μοντανὸν αὐχοῦντες.*

sen, aus der zugestandenen Gleichartigkeit der Richtung Tertullian's mit der dieser Phrygier zu schließen, daß das aus den Schriften jenes Mannes entwickelte Grundverhältniß des Montanismus auch von Montanus und seinen Begleiterinnen vertreten worden sei, und wir konnten auch die einzige Anspielung auf das von uns nachgewiesene Grundverhältniß, welche Apollonius in Hinsicht auf die kleinasiatischen Häupter des Montanismus aussprach, in demselben Sinne erklären [1]).

Unter den kleinasiatischen Häuptern der Richtung werden genannt Theodotus [2]), Alcibiades [3]), Alexander [4]), Themison, der als Schriftsteller aufgetreten ist [5]), Proklus, der von Tertullian äußerst ehrenvoll erwähnt ist als Schriftsteller gegen die Gnosis [6]), und der als Vertreter der kleinasiatischen Kirche deren Passahfeier gegen den Bischof Victor und den Presbyter Cajus in Rom vertheidigte [7]), Aeschines, der wegen seines Patripassianismus offenbar Kleinasien angehört [8]). Daß Melito von Sardes den Montanisten angehört habe, wie Schwegler annimmt [9]), ist nicht wahrscheinlich. Wenn Hieronymus sagt: Melitonis elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari [10]), so haben wir unter den nostri nicht die Parthei des Tertullian zu verstehen, sondern

---

1) S. oben S. 538.

2) Auct. anonym. ap. Eus. V, 16, 6: *Ὁ θαυμαστὸς ἐκεῖνος ὁ πρῶτος τῆς κατ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπος Θεόδοτος.*

3) Eus. V, 3: *Οἱ ἀμφὶ Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον.* V, 16: *Ἡ τῶν κατ' Ἀλκιβιάδην λεγομένη αἵρεσις.*

4) Apollonius bei Eus. V, 18, 4; s. oben S 538.

5) Apollonius bei Eus. V, 18, 3: *Ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον* (welchen?) *καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας, συναγωνίζεσθαι δὲ τοῖς τῆς κενοφωνίας λόγοις, βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.*

6) Adv. Valentinianos 5: Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. Vgl. den Nachtrag zu den Präscriptionen Cap. 52.

7) Eus. II, 25; III, 31; V, 24.

8) Praescript. haer. 52. S. oben S. 504.

9) S. 223.

10) De vir. ill. 14.

die katholische. Grammatisch könnte allerdings das Wort nostri im Sinne Tertullian's gedeutet werden. Allein unmöglich könnte Tertullian die Anerkennung der prophetischen Gabe Melito's als von plerique nostrorum aussagen, wenn jener wirklich Montanist war; und Hieronymus hätte schwerlich blos von einem Lobe des elegans et declamatorium ingenium Melito's gesprochen, wenn Tertullian denselben als einen völligen Gesinnungsgenossen bezeichnet hätte. Schwegler beruft sich auf Titel von Büchern Melito's, welche auf montanistische Fragen hindeuten sollen, und schließt daraus, daß, da Eusebius ihn doch nicht als Gegner des Montanismus aufführt, Melito denselben vertheidigt haben müsse. Allein die Bücher de ecclesia und de apocalypsi Iohannis haben keine unmittelbare Beziehung auf den Montanismus. Die Schrift unter dem Titel Clavis betrifft ferner nicht die Schlüsselgewalt, sondern ist bekanntlich ein erklärendes Verzeichniß von weniger verständlichen Worten und Formeln der Schrift [1]). Daß aber seine Schrift περὶ προφητείας ihn mit Wahrscheinlichkeit als Montanisten erkennen lasse, ist im Verhältniß zu den übrigen Notizen über ihn nicht begründet. Denn es ist auch unwahrscheinlich, daß der Mann, welcher offenbar ein Hauptträger des Episcopats gewesen ist, und dessen Tendenzen verfolgt haben wird, sich dem Montanismus angeschlossen haben soll. Falls er denselben nicht bekämpft hat, so hat er sich entweder neutral gehalten, oder die weitere Verbreitung jener Richtung nicht mehr erlebt.

Unter den literarischen Gegnern des Montanismus in Kleinasien werden genannt Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis, welcher bald nach dem Auftreten des Montanismus geschrieben haben soll [2]); Miltiades, welcher schrieb περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν [3]); Apollonius, welcher im vierzigsten Jahre nach Montan's Auftreten geschrieben zu haben behauptet [4]); Serapion, Bischof von Antiochia, welcher auf den Apolli-

1) Vgl. Credner, Einleitung ins N. T. I, S. 10.

2) Eus. IV, 27; V, 16.

3) Eus. V, 17.

4) Eus. V, 18, 7.

naris Rücksicht nimmt [1]); Clemens von Alexandrien [2]). Der ungenannte Schriftsteller, welchen Eusebius (V, 16) hauptsächlich benutzt, hat nach Ausscheidung des Montanismus aus der Kirche geschrieben, und zwar ziemlich lange danach, da er, wie wir sehen werden, von diesem Akt eine unbestimmte und verkehrte Vorstellung hat.

Die chronologische Frage über die Entstehung des kleinasiatischen Montanismus wieder aufzunehmen, haben wir nach Schwegler's Untersuchung keine Ursache, da die vorhandenen Angaben keine nähere Bestimmung erlauben, als daß Montanus nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgetreten ist [3]).

B. Der Montanismus in Rom.

Ein Beweis von der allgemeinen Bedeutung des Montanismus ist, daß etwa um dieselbe Zeit, in welcher Montanus und seine Begleiterinnen in Kleinasien auftraten, in Rom eine Schrift entstand, welche im Wesentlichen dieselben Grundsätze vertritt, wie Jene, und zwar ganz unabhängig von ihnen: der sogenannte Hirt des Hermas [4]). Wenn das Wesen des Montanismus erschöpft wäre in den Bestimmungen über die Ehe, das Fasten, das Märtyrerthum, wenn überhaupt in diesen Punkten ein fester Gegensatz jener Richtung gegen die übrige Kirche ausgeprägt wäre, müßten wir allerdings Anstand nehmen, den Hirten als Vertreter des Montanismus zu behandeln. Denn die Märtyrer

1) Eus. V, 19.

2) Strom. IV, 13, 95: *Πρὸς τοὺς Φρύγας ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.* In der Stelle Strom. VI, 8, 66 liegt wahrscheinlich ein Urtheil des Cl. über den Montanismus vor. Er giebt daselbst denen, welche den Teufel als Urheber der Philosophie betrachten, zu bedenken, daß wenn sich der Teufel in einen Engel des Lichtes verkleide, doch manches von ihm Ausgesprochene wahr sein könne und müsse; *οὐ τοίνυν ψευδὴς ἡ φιλοσοφία, κἂν ὁ κλέπτης καὶ ὁ ψεύστης κατὰ μετασχηματισμὸν ἐνεργείας τὰ ἀληθῆ λέγῃ. οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον, ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.*

3) Vgl. a. a. O. S. 249—256.

4) Ueber den Verfasser und die Abfassungszeit des Buches s. oben S. 297.

werden in jenem Buche zwar hochgeschätzt [1]), aber das Märtyrerthum selbst wird so wenig zur Pflicht gemacht, daß die Errettung aus der Verfolgung als Lohn der Gerechtigkeit verheißen wird [2]). Die zweite Ehe gilt nicht als Sünde, obgleich die Enthaltung von derselben als besonderes Verdienst angesehen wird [3]). Des Fastens ist zwar Hermas sehr beflissen, um Offenbarungen zu empfangen, gemäß der Regel Tertullian's: Etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur [4]), aber das Fasten erscheint gar nicht als allgemeine Verpflichtung, und in der Weise geordnet, wie es Tertullian will. Für das wahre Fasten wird das heilige Leben erklärt [5]), die Enthaltung von der Speise wird nur als überflüssiges Werk anerkannt, unter der Bedingung, daß es von Wohlthätigkeit begleitet sei [6]). Die Reaktion auf dem Gebiete der Sitte, welche doch einmal dem Montanismus eigen ist, wird jedoch auch vom Hirten des Hermas vertreten. Wie es aber dem Alter des Buches angemessen ist, so ist seine reaktionäre Tendenz viel umfassender, und auf den Hauptpunkt gerichtet, auf welchen Tertullian wenigstens schon verzichtet hat. Hermas will keinen Besitz und keinen Reichthum, weil dies etwas Heidnisches und etwas Teuflisches ist; und weil der einer anderen Welt angehörige Christ die Dinge dieser, dem Teufel unterworfenen Welt nicht erstreben dürfe (Sim. 1). Auf dem anerkannten Gegensatz der bei-

---

1) Vis. 3, 1: Locus, qui est ad dextram, eorum est, qui iam meruerunt deum et passi sunt causa nominis eius.

2) Vis. 4, 2: Bestia haec figura est pressurae superventurae. Si ergo praeparaveritis vos, poteritis effugere illam, si cor vestrum fuerit purum ac sine macula.

3) Mand. 4, 4: Qui (iterum) nubit, non peccat, sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum.

4) De ieiun. 7.

5) Sim. 5, 1: Non est ieiunium hoc, quod putatis vos ieiunare. — Dominus non desiderat tale ieiunium supervacuum, sic enim ieiunando nihil praestas aequitati. Ieiuna certe verum ieiunium tale. Nihil in vita tua nequiter facias, sed mente pura servi deo, custodiens mandata eius, et in praecepta eius ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo.

6) Sim. 5, 3: Si praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires. — Igitur, si custodieris mandata domini et adieceris ad ea stationes has, gaudebis. Vgl. die Fortsetzung der Stelle.

den Welten beruht überhaupt die Askese, auch die reaktionäre Sittenstrenge Tertullian's, aber die unwillkührliche Verweltlichung des Christenthums hat schon Tertullian's Reaktion auf die wenigen isolirten Punkte zurückgedrängt; während der Hirt des Hermas noch im Interesse der asketischen Elementargestalt, der Entsagung vom Besitze, wirkte. Weil Tertullian's Tendenz diesen Boden verloren hatte, und sich begnügen mußte, einzelne versprengte Punkte festzuhalten, so bekommt seine asketische Strenge etwas Gekniffenes, Verzerrtes und Ungesundes, während der Hirt des Hermas, indem er auf die großartige urchristliche Verpflichtung der Besitzlosigkeit hinwirkt, in Hinsicht auf das Fasten und die zweite Ehe mildere und gesundere Ansichten aufstellt. Da nun aber die asketische Reaktion das sekundäre Moment am Montanismus ist, welches auch unabhängig von ihm sich darstellen kann, so bedarf es der Nachweisung, daß der Hirt des Hermas in Hinsicht der Buße und des Episcopates im Wesentlichen mit der dargestellten Theorie Tertullian's übereinstimmt. Tertullian selbst zwar hat keine Uebereinstimmung des Hermas mit sich erkannt, vielmehr in dessen Buche direkte Abweichung vom Montanismus in Hinsicht auf die Buße zu bemerken geglaubt, und dem armen Hirten deßhalb ein ungünstiges Zeugniß gegeben [1]). Er hat aber offenbar das Buch nicht gelesen, sonst hätte er unmöglich dessen Charakter verkennen können, sondern hat die falsche Anwendung des Buches durch Antimontanisten mit einer voreiligen Verwerfung erwidert. Allerdings bietet der Hirt den Gegnern des Montanismus den Anknüpfungspunkt, daß er eine zweite Buße nach der Taufe anerkennt. Die Gestattung derselben ist aber keine unbedingte, sondern sie gehört einem Zustande der Kirche an, welcher aufhören soll, oder eben aufhört. Dies ist offenbar das Hauptinteresse des Schriftstellers, da er sogleich im Anfange darauf eingeht. Hier heißt es auf das bestimmteste: Remittentur illis peccata, quae iampridem peccaverunt, et *omnibus sanctis*, *qui peccaverunt usque in hodiernum*

---

1) De pud. 10: Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et patrona sociorum. Cap. 20: Ille apocryphus Pastor moechorum.

diem, si ex toto corde egerint poenitentiam et abstulerint a cordibus suis dubitationes. Iuravit enim dominator ille per gloriam suam super electos suos, *praefinita ista die*, etiamnunc, si peccaverit aliquis, non habiturum illum salutem. *Poenitentiae enim iustorum habent fines.* Impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis; gentibus autem poenitentia usque in novissimo die (Vis. 2, 2). Der Tag, an welchem dies Orakel gegeben ist, gilt also als die Grenze, bis zu welcher die früher übliche zweite Buße gestattet wird. Von da an ist es für die Heiligen, d. h. die Getauften, Pflicht, die Nothwendigkeit einer zweiten Buße, d. h. die Sünde zu vermeiden. Den noch nicht Getauften, d. h. den Heiden steht allerdings bis zum jüngsten Tage frei, die mit der Taufe zusammenfallende Buße und Sündenvergebung zu übernehmen, mit welcher sie sich jedoch der für alle Getauften festgestellten Bedingung unterwerfen. Eine andere Vision bietet dem Hermas das Bild eines Thurmbaues, welcher die Kirche bedeutet. Von den dazu herbeigebrachten Steinen werden einige zurückbehalten und in die Nähe des Thurmes gelegt (iuxta turrim). Ueber diese erhält Hermas folgende Auskunft: Ii sunt, qui peccaverunt et voluerunt poenitentiam agere; propter hoc non sunt longe proiecti a turri, quoniam utiles erunt in structura, si poenitentiam egerint. Qui ergo poenitentiam acturi sunt, si egerint poenitentiam, fortes erunt in fide, si nunc poenitentiam egerint, *dum aedificatur turris. Nam si consummata fuerit structura*, *iam quis non habet locum, ubi ponatur, erit reprobus*, solummodo autem hoc habebit, qui iam ad turrim positus est (Vis. 3, 5). In diesen Worten wird allerdings die Grenze der Gestattung der zweiten Buße vorgeschoben, allein dies hat nicht viel zu bedeuten, da es vom Bau des Thurmes, der die Kirche bedeutet, heißt: *turris cito consummabitur* (Vis. 3, 8). Dem entsprechend erklärt der angelus poenitentiae späterhin mit Hinsicht auf die Sünden des Ehebruchs und des Götzendienstes unter den Christen: Servis dei poenitentia una est (Mand. 4, 1), nämlich nach der Taufe. Jedoch auf die Bemerkung des Hermas: Etiam nunc audivi a quibusdam doctoribus. quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum no-

strorum, ulterius non peccare, sed in castitate permanere (Mand. 4, 3) — erklärt er folgendes: Recte audisti. Nunc autem, quia diligenter omnia inquiris, et hoc tibi demonstro, non dans occasionem illis, qui credituri sunt, aut qui modo crediderunt domino. Qui enim iam (= modo) crediderunt, aut qui credituri sunt, poenitentiam peccatorum non habent, sed remissionem. Illis enim, qui vocati sunt *ante hos dies*, posuit dominus poenitentiam [1]). — Ideo dico tibi, quod *post vocationem illam magnam et sanctam*, si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet [2]). Si autem subinde peccet et poenitentiam agit, non proderit homini talia agenti [3]), difficile enim vivet deo [4]). Diese Stelle weist wieder auf eine bestimmte Zeitgrenze hin, von welcher an keine zweite Buße nach der Taufe gestattet werden soll, bezeichnet dieselbe als g e g e n w ä r t i g und stellt sie zusammen mit einer vocatio magna et sancta. Welches Faktum damit gemeint ist, läßt sich nachweisen an einer Stelle, in der diese Lehre von der Buße mit dem Bewußtsein vorgetragen ist, daß sie eine wichtige Epoche in der Kirche bezeichne. In der ersten Vision erscheint die Kirche dem Hermas in Gestalt einer alten Frau, und tadelt ihn wegen einer geheimen Begierde, und wegen Hingebung an weltliche Geschäfte [5]). In der zweiten Vision erscheint dieselbe mit jugendlichem Aussehen, aber greisen Haaren, in der dritten jung und heiter [6]), und giebt beidemale die Aufschlüsse über das Aufhören der zweiten Buße. Die Er-

---

1) Nämlich eine zweite. Poenitentia im objektiven Sinne gleich remissio, cf. Tert. de poen. 7: Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam.

2) Nämlich die, welche der in der Taufe gegebenen remissio peccatorum entspricht.

3) Das heißt, er erlangt damit nicht die Wiederaufnahme in die Kirche.

4) Vgl. noch Sim. 9, 25.

5) Vis. 1, 3: Consumtus es a secularibus negotiis. Vgl. 1, 1: mortem et captivitatem assumunt ii, qui seculum hoc diligunt et gloriantur in divitiis suis. Vgl. hiemit Sim. 1.

6) Vis. 3, 10: Apparuit mihi prima visione valde anus et in cathedra sedens. Alia autem visione faciem quidem iuvenilem habebat, carnem autem et capillos aniles, et stans mihi loquebatur, hilarior autem erat, quam primum. Tertia autem visione tota iunior erat et aspectu decora, tantum quod capillos seniles habebat, hilaris autem erat et super subsellium sedens.

scheinung der Kirche als alter Frau wird nun daher gedeutet, quoniam spiritus vester antiquior etiam marcidus est, et non habens vim a vestris infirmitatibus et dubitatione cordis. — Vos infirmati a secularibus negotiis tradidistis vos in socordiam (Vis. 3, 11). Die Deutungen der zweiten und der dritten Gestalt fallen ziemlich zusammen, wie ja der Inhalt beider Offenbarungen und die Gestalten selbst sich eigentlich nur gradweise unterscheiden. In ihnen prägt sich nämlich der durch die Offenbarungen selbst veränderte Zustand der Gemeinde ab. Es heißt: Quum senior iam fuerit aliquis, desperat de se ipso propter infirmitatem suam et paupertatem et nihil aliud exspectat, nisi diem extremum vitae suae. Deinde subito illi relicta est haereditas, et audiens exsurgit — et liberatus est a prioribus moeroribus. *Ita et vos revelatione, quam deus vobis revelavit.* Quia misertus est dominus vestri et renovavit spiritum vestrum et deposuistis infirmitates vestras (Vis. 3, 12). Und in Beziehung auf die dritte Vision: Sicut si alicui moesto supervenerit nuntius bonus aliquis, statim oblitus est moeroris, — et renovatur spiritus eius propter gaudium, quod accepit, sic et vos *renovationem accepistis spirituum vestrorum, videntes haec bona.* — Qui ergo poenitentiam egerint integre, iuniores sunt, et qui ex toto corde egerint, erunt fundati (Vis. 3, 13). Die Offenbarung, welche diese Erneuerung des Geistes, und die Verjüngung der Kirche bewirkt haben soll, ist ohne Zweifel die gegen die Verweltlichung der Kirche gerichtete Aufhebung der zweiten Buße in der zweiten und dritten Vision [1]). Derselbe Gedanke, daß mit dieser Aufhebung der zweiten Buße ein neues Zeitalter der Kirche beginne, ist der Grundsatz des Montanismus, welchen Tertullian durch das entgegengesetzte Bild von dem zunehmenden Alter derselben ausdrückt [2]). Die Gleichheit erstreckt sich so weit, daß dies neue Zeitalter durch Offenbarung herbeigeführt ist, welche nicht als abgeschlossen vorgestellt wird, sondern deren Fortwirken ausdrücklich verheißen wird [3]).

1) Vis. 3, 12: Propter hoc demonstravit vobis structuram turris.

2) De virg. vel. 1.

3) Vis. 3, 13: Habes in pleno revelationem; nihil amplius postules

Die Analogie mit dem Montanismus findet ferner auch noch in einem nahe zusammenhängenden Punkte statt. Indem die Gültigkeit einer zweiten Buße zur Wiederaufnahme in die Kirche vom Montanismus nicht anerkannt wird, wird doch die Bußfertigkeit von den Gefallenen verlangt, und denselben dafür eine von der Kirche unabhängige Vergebung durch Gott in Aussicht gestellt [1]). Solche werden von Hermas gemeint mit den Steinen, welche beim Thurmbau weit entfernt werden. Sie machen sich die noch übrige kurze Zeit, welche der Gültigkeit der zweiten Buße gestattet ist, nicht zu Nutzen, werden deßhalb auch nicht dem Thurme einverleibt, haben aber im Falle der Bußfertigkeit Hoffnung auf einen geringeren Grad der Seligkeit [2]). Die gegen die Verweltlichung des Christenthums gerichtete Aufhebung der zweiten Buße steht endlich in der engsten Beziehung zu dem von Hermas sehr schroff ausgesprochenen Gegensatze gegen den Klerus. An die erste Verkündigung jenes Disciplinargrundsatzes schließt sich folgender Satz an: Dices ergo eis, *qui praesunt ecclesiae*, ut dirigant vias suas in iustitia, ut recipiant in pleno repromissionem cum multa gloria (Vis. 2, 2). Die Voraussetzung, auf welcher diese Ermahnung beruht, wird noch deutlicher durch folgende Worte: Nunc itaque vobis dico, qui praeestis ecclesiae, et amatis primos consessus: nolite similes fieri maleficis. Et malefici quidem venena sua in pixidibus baiulant; vos autem venenum vestrum et pharmacum in corde continetis, et non vultis purgare corda vestra. — Videte ergo filii, ne forte hae dissensiones vestrae fraudent vitam vestram. Quomodo vos erudire vultis electos dei, quum ipsi non habeatis disciplinam? Commonete ergo vos invicem,

---

de revelandis. Si quid autem oportuerit, revelabitur tibi. Um die Bedeutung der Offenbarungen hervorzuheben, erscheint Hermas möglichst unverständig, und fordert stets Erklärungen über seine Gesichte (cf. Mand. 4, 2).

1) Tert. de pud. 19. S. oben S. 527.

2) Vis. 3, 7: Habent poenitentiam, sed in hac turre non possunt convenire, alio autem loco ponentur multo inferiore, et hoc, quum cruciati sint et impleverint dies peccatorum suorum. Et propter hoc transferentur, quoniam perceperunt verbum iustum. Et tunc continget illis transferri de poenis, si ascenderint in corda ipsorum opera, quae operati sunt scelesta. Quodsi non ascenderint, non erunt salvi propter duritiam cordis sui.

pacatique estote inter vos (Vis. 3, 9). Wie also Hermas gegen den verweltlichten Klerus Vertreter der durch göttliche Offenbarung angeordneten Aufhebung der zweiten Buße ist, so vertritt er auch gegen ebendenselben das Vorrecht des heiligen vom Willen des Menschen unabhängigen Geistes. Diese Combination ist durchaus im Sinne des Montanismus. Es heißt im Mand. 11. folgendermaßen: Ostendit mihi sedentes in subselliis homines, et unum sedentem in cathedra. Et dixit mihi: vides illos, qui in scamnis sedent? — Illi sunt fideles, et ille, qui in cathedra sedet, spiritus terrestris est. Nam in ecclesiam vivorum non accedit, sed refugit; applicat autem se dubiis et vacuis, et in angulis et abditis locis divinat illis et delectat illos, secundum omnia desideria cordis eorum. — Quum autem venerit in turbam virorum iustorum, *habentium spiritum divinitatis,* et oratio illorum fit ad dominum, exinanitur homo ille, quoniam spiritus ille terrestris fugit ab illo, et obmutescit, nec quidquam potest loqui. — Spiritus omnium hominum terrestris est et levis, et virtutem non habet in totum, et multa loquitur. — Spiritus, qui desursum est, quietus est et humilis et recedit ab omni nequitia et desiderio vano huius seculi, et omni homine se facit humiliorem, et *nemini respondet interrogatus*, nec singulis respondet, *neque quum vult,* homini loquitur spiritus dei, *sed tunc loquitur, quum vult deus.* Quum ergo venerit homo, qui habet spiritum dei, in ecclesiam iustorum, habentium fidem dei, et oratio fit ad dominum, tunc nuntius sanctus divinitatis implet hominem illum spiritu sancto, et loquitur in turba sicut deus vult. — Audi nunc et de spiritu terrestri, vacuo et fatuo, virtutem non habente. Primum autem hunc homo putatur spiritum habere, exaltat enim se et *vult primam cathedram habere,* et improbus est et verbosus, et in deliciis conversatur et in voluptatibus multis, et *mercedem accipit divinationis suae* [1]). Quodsi non acceperit, non divinat. Itane spiritus dei potest mercedes accipere et divinare?

1) Dieser Vorwurf bezieht sich offenbar auf die Observanz, daß der Klerus von der Gemeinde unterhalten wurde Merkwürdig ist, daß derselbe Vorwurf der Habsucht, den Apollonius (Euseb. V, 18) gegen die Montanisten richtet, hier zuerst gegen den Klerus gerichtet wird.

Non convenit haec facere dei prophetam. Habes utrorumque prophetarum vitam. Proba ergo de vita et operibus hominem, qui dicit se spiritum sanctum habere. Tu autem crede spiritui venienti a deo, habenti virtutem. Spiritu autem terrestri vacuo, *qui a diabolo est*, credere noli. Hiemit ist noch zu vergleichen Mand. 10, 1. 2: Hi qui nunquam exquisierunt veritatem, neque inquisierunt de maiestate, sed *tantum crediderunt*, sunt involuti in negotiis hominum ethnicorum. Et alius mendax prophetes est, pui perdit sensus servorum dei, dubiorum autem, non illorum, qui *fidunt in domino plene*. Illi ergo dubii quasi ad divinum spiritum veniunt, et interrogant illum, quid illis futurum sit. Et ille mendax prophetes, nullam habens in se virtutem spiritus divini, loquitur illis secundum interrogationem illorum, et implet animas illorum promissis, sicut illi volunt. Ille autem prophetes inanis est, et inania respondet inanibus. — Quaedam autem verba vera loquitur. Diabolus enim implet eum spiritu suo, ut deiiciat aliquem de iustis. Quicunque igitur *fortes* sunt *in fide* domini, et induti sunt veritatem, talibus spiritibus non iunguntur, sed discedunt ab illis. Quotquot autem dubii sunt, et *subinde poenitentiam agunt*, consulunt tanquam ethnici, et permagnum sibi peccatum congerunt, idolis servientes. Quicunque ergo tales sunt, interrogant pro negotio quolibet, simulacra colunt, et stulti sunt et inanes a veritate. Omnis enim spiritus a deo datus non interrogatur, sed habens virtutem divinitatis a se omnia loquitur, quia desursum est a virtute divini spiritus. Qui autem interrogatus, loquitur secundum desiderium, et de aliis multis rebus huius seculi. Huiusmodi non intelligunt quaestiones divinitatis, obscurantur enim iis negotiis et corrumpuntur et confringuntur. Wir sehen in diesen Bildern eine ganz ausgeprägte Partheitrennung von der Einen Seite geschildert und beurtheilt. Auf der e i n e n Seite stehen die, welche blos glauben, und nicht in die göttlichen Geheimnisse einzudringen streben, welche deßhalb schwankend und in Weltlichkeit, wie die Heiden, versunken sind, und deßhalb von Zeit zu Zeit sich der Buße unterwerfen. Ihre Auktorität ist der Inhaber der Kathedra, der Klerus [1]), dem jene den göttlichen Geist

1) Auf denselben bezieht sich die Deutung des Umstandes, daß die als

zutrauen, und ihn stets um Rath fragen, den er bereitwillig ertheilt, und stets in demselben weltlichen Sinne, von dem seine Anhänger erfüllt sind. Er beweist aber ebendadurch, daß er irdischen und teuflischen Geistes voll ist, obgleich er zur Versuchung der Gerechten auch einiges Wahre vorträgt. Die andere Parthei hat der Weltlichkeit entsagt und gestattet keine Wiederholung der Buße, vor deren Bedürfniß sie sich hütet. In ihr spricht der heilige Geist durch die wahren Propheten, nicht abhängig von dem Willen oder den Fragen eines Menschen, sondern, weil und wann es Gott will. Der Gegensatz beider Partheien ist ganz derselbe, wie der zwischen Montanisten und Psychikern nach dem Zeugniß Tertullian's. Wenn in der Parthei des Klerus im Zusammenhange mit der Verweltlichung desselben wiederholte Buße vorkommt, so geschieht dies unter Auktorität des Klerus, so stellt sich der Klerus als berechtigter Inhaber der Schlüsselgewalt dar. In der anderen Parthei dagegen ist das Verbot der zweiten Buße auf Grund der geschilderten Visionen und dabei die Anerkennung der ekstatischen Geistesäußerungen gerade die Synthesis des Montanismus [1]). Um die Parallele zwischen dem Hirten des Hermas und der uns bekannten Anschauung des Montanismus zu vollenden, bedürfen jedoch einige Punkte noch einer besonderen Besprechung.

Wir haben oben angenommen, daß der Episcopat, indem er sich zuerst die Schlüsselgewalt vindicirte und dadurch den Widerspruch des Montanismus erregte, dies nicht unter dem Gesichtspunkt that, daß er Träger des Geistes sei. Hienach handelte es sich ursprünglich zwischen beiden nicht darum, ob die Ekstase zum Begriff der Geistesäußerung gehöre, sondern darum, ob die Schlüsselgewalt auf dem persönlichen Vorzug der göttlichen Begeisterung,

---

alte Frau erscheinende Kirche auf einer Kathedra sitzt: Quoniam omnis infirmus super cathedram sedet propter infirmitatem suam, ut contineatur infirmitas eius (Vis. 3, 11).

1) Es ist Dorner's Verdienst, zuerst den Montanismus im Hirten des Hermas durchgreifend erkannt zu haben. Vgl. die Lehre von der Person Christi, neue Ausg. Th. I, S. 185 f. Die Einwendungen, welche Kahnis, Lehre vom heil. Geiste 1. Th. S. 196, Anm. dagegen erhebt, verdienen keine Berücksichtigung.

oder auf der Amtsbefugniß beruhe. Denn obgleich jene Frage auch auftaucht, wie die Schrift des Miltiades und die Bücher Tertullian's de ecstasi beweisen [1]), so erkennt man aus Tertullian's Schrift de pudicitia, daß der Streit zwischen ihm und dem römischen Bischof sich nicht um die Art der Begeisterung, sondern darum drehte, ob die Nachfolge der Apostel im Amt oder die im Geist die Gewalt zu binden und zu lösen enthielte [2]). Wenn nun auch die Möglichkeit dafür ist, daß Tertullian den wahren Streitpunkt umgangen habe, um von seinem Standpunkt über die Frage leichter entscheiden zu können, so ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß, wenn der Gegner von der Behauptung ausging, er sei im Besitz des Geistes auch ohne Ekstase, hievon keine Spur sich geltend machte. Anders scheint das Verhältniß nach dem Hirten des Hermas zu sein. Wenn es hier von der Parthei des Klerus heißt: Illi dubii *quasi ad divinum spiritum* veniunt, et interrogant illum, quid illis futurum est [3]), und die Schilderung selbst den Gegensatz hervorhebt, daß der falsche Prophet spreche, wann er wolle, der wahre, wann Gott es wolle, d. h. in Ekstase, so scheint zwischen der klerikalischen und der prophetischen Parthei der Streit direkt um den Besitz des göttlichen Geistes sich gedreht zu haben. Wir müßten also hienach unsere obige Angabe berichtigen, da der Hirt des Hermas eine viel ursprünglichere Anschauung des Streites gewährt, als Tertullian. Es ist jedoch zu bedenken, daß wir in jener Schrift keinen unmittelbar historischen Bericht haben, daß vielmehr die apokalyptische Form der Darstellung leicht den historischen Thatbestand verrückt. So ist jedenfalls die Schilderung des Gegensatzes beider Partheien dadurch über die Wirklichkeit

---

1) S. oben S. 545. Hieron. de vir. ill. 53.

2) S. oben S. 529.

3) Mand. 10, 1. Eine andere Stelle in Mand. 11, welche man als parallel ansehen möchte, ist kritisch unsicher. Der recipirte Text: Primum autem hunc homo putatur spiritum habere, giebt allerdings nicht jenen Sinn, da hunc auf terrestrem zurückweist. Aber diese LA. paßt nicht in den Zusammenhang. Besser verständlich ist: homo putatur spiritum habere exaltantem se, aber auch hier ist putatur nicht leicht zu erklären, während die LA. des Bodl. Cod.: Primum enim homo, qui putetur spiritum habere, exaltat se, welche mit der angeführten Stelle aus Mand. 10, 1 übereinstimmt, am klarsten ist.

gesteigert, daß der Bischof als Prophet des Teufels dargestellt ist. Wie nun dies natürlich nicht die Ansicht des Episcopates selbst von sich, sondern nur die Behauptung der Gegner ist, so ist es wahrscheinlich, daß auch der obige Satz nur Urtheil des Gegners, im Sinne der Consequenzmacherei ist. Denn jene Aeußerung ist durchaus abhängig von der Auffassung des Bischofs als falschen teuflischen Propheten. Wenn er als solcher spiritus terrestris, qui a diabolo est, Anhang unter den Gläubigen finden kann, so muß er diesen als spiritus divinus erscheinen. Mehr ist nun auch in jener Stelle nicht gesagt, und sie erlaubt also keinen Schluß auf den ursprünglichen Stand des Streites. Nach dem Maaßstab der allgemeinen historischen Wahrscheinlichkeit aber halte ich die Frage, ob den Aeußerungen des Geistes die Ekstase wesentlich oder nicht wesentlich sei, auf welche Hermas hinweist, nicht für die ursprüngliche, sondern die, ob die Schlüsselgewalt an das Amt, oder an die persönliche Begabung geknüpft sei. Denn der Bischof, der als amtlicher Träger der reinen Lehre über die Gemeinde gestellt war, den äußern Akt der Absolution aber als Organ der Gemeinde, welche vermöge der Fürbitte die Schlüsselgewalt ausübte, vollzog, konnte viel leichter dazu fortschreiten, jenes Privilegium in seine Amtsbefugniß hereinzuziehen, als dazu, sich als specifischen Inhaber des Geistes darzustellen, als welche die ekstatischen Propheten allgemein anerkannt waren. Der Streit trat ins zweite Stadium, und auf einen allgemeineren Boden, als die Nothwendigkeit, die Schlüsselgewalt auf den Besitz des Geistes zu begründen, zu der Frage führte, ob die Ekstase dem Besitz des Geistes wesentlich sei. Im Falle, daß der Streit mit Bewußtsein von der Behauptung ausging, daß die Bischöfe auch ohne Ekstase Träger des Geistes seien, müßte man durchaus erwarten, daß nach der Besiegung des Montanismus dieser Begriff des Episcopates mit voller Entschiedenheit und in allgemeiner Form aufträte; da dies aber nicht der Fall ist, so kann derselbe nicht schon fast hundert Jahre vorher sich Bahn gebrochen haben.

Wenn nun im Hirten des Hermas der Gegensatz gegen den Episcopat so außerordentlich verschärft ist, so scheint dies ferner in Widerspruch zu stehen mit der dem Montanismus eigenen An-

erkennung des Episcopates als Trägers der rechten Lehre. Allein die Vorwürfe, welche Mand. 10. 11 gegen den Episcopat aussprechen, beziehen sich lediglich auf die Disciplin, und nicht auf das Dogma. In Beziehung auf das Letztere ist der Hirte so weit orthodox, als es überhaupt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlangt wurde. Seine Grundanschauung und seine Christologie sind weder ebjonitisch noch gnostisch, und nur diese Formen können zu jener Zeit als häretisch gegolten haben. Der Episcopat und der Klerus wird auch keineswegs gering geschätzt, es wird nur von ihm verlangt, daß er im Sinne der neuen Richtung disciplinarisch strenge gesinnt sei. In dem Thurmbau, welcher die Kirche symbolisirt, hat der Klerus mit den Aposteln die erste Stelle. Es heißt in Vis. 3, 5: Lapides illi quadrati et albi, convenientes in commissuris suis, ii sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia dei et episcopatum gesserunt et docuerunt, et ministraverunt sancte electis dei et semper cum illis convenerunt, et in se pacem habuerunt, et se invicem audierunt. Die letzten Prädikate erklären sich leicht in dem Sinne des montanistischen Verfassers durch Vergleichung mit Vis. 2, 2; 3, 9 [1]. In demselben Sinne sind aber auch die ersten Relativsätze ausgesprochen, um den Vorzug nur auf einen Theil des Klerus zu beschränken [2]. Wie nun diese Relativsätze einzeln den episcopi, doctores, ministri entsprechen, so ist keiner derselben, auch nicht der erste [3], auf die apostoli zu beziehen, da dieselben insgesammt, und nicht theilweise, wie der Klerus, in den Bau des Thurmes aufgenommen werden.

An die Besprechung des Hirten des Hermas, welcher das Vorhandensein der montanistischen Richtung in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beweist, knüpfen wir die Untersuchung eines Abschnitts aus der Ascensio Iesaiae, welche ebenfalls im montanistischen Interesse geschrieben zu sein scheint. Wir behaupten nicht, daß dieselbe in Rom verfaßt sei, nehmen vielmehr

---

1) S. oben S. 552.

2) Vgl. Sim. 9, 27: De decimo vero monte, — tales sunt, qui crediderunt, *quidam* episcopi, id est praesides ecclesiarum.

3) Wie Rothe (Anf. der chr. Kirche S. 408) meint. S. oben S. 412.

nur vom Hirten des Hermas Gelegenheit, die Schrift, welche auch in christologischer Hinsicht Berührungspunkte mit jenem darbietet [1]), wegen ihres Montanismus zu untersuchen.

Wenn es sich von selbst versteht, daß der Verfasser dieses apokalyptischen Buches das Weltende in der nächsten Nähe erwartete, so müssen wir annehmen, daß die ziemlich ausführliche prophetische Schilderung der Periode, welche demselben vorausgeht, die Verhältnisse darstellt, in welchen der Verfasser schrieb. Die apostolische Periode wird in folgenden Sätzen beschrieben [2]): Et ille dilectus, sedens super humeros Seraphim, veniet mittetque suos duodecim discipulos. Et docebunt omnes populos omnesque nationes resurrectionem dilecti, et qui credunt crucifixioni salvi fient, et resurrectio eius erit in septimum coelum, ex quo venerat. Et multi, qui credent in eum, per spiritum sanctum loquentur. Et multa signa miraculaque fient in istis diebus. Das Zeitalter nun, das zwischen dem der Apostel und dem Weltende liegt, wird folgendermaßen charakterisirt (Vers 21—31): Et postea de eius appropinquatione discipuli eius missam facient doctrinam duodecim apostolorum, fidemque suam dilectam ac puram. Et multa erit contentio de eius adventu et appropinquatione. Et in istis diebus erunt multi, qui diligent officium, carentes sapientia. Et erunt *multi seniores iniqui, pastoresque oppressores suorum ovium, et erunt rapaces*, nec assidue in suam curam incumbent pastores sancti. Et multi commutabunt honorabilem vestem sanctorum cum veste amatoris auri et saepe erit personarum acceptio in istis diebus, et erunt amatores honoris huius mundi. Et saepe erunt calumniae et calumniatores et vacui honore appropinquationis domini, et spiritus sanctus discedet a multis. *Nec erunt* in istis diebus *multi vates*, nec ii, qui loquentur res confirmatas, *praeter paucos in variis locis;* propter spiritum mentiendi et fornicandi, et qui inanis est

---

1) Vgl. Hellwag, die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in den theol. Jahrb. 1848, 2. Heft S. 227 ff.

2) Ascensio Isaiae vatis, ed. R. Laurence, (Oxon. 1819) cap. III, 17 sq. Abgedruckt bei Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi. (Stuttgart 1840).

honore, quique avidus auri, quique existit in iis, qui dicunt: Fiatis servi huius, eorumque, qui recipient hoc. Et erit in mediis iis magnum odium, videlicet apud pastores et apud seniores alios in alios. Nam magna invidia erit in ultimis diebus, quisque enim, quod ad cupiditatem impellet, de eo loquetur: et negligent vaticinia vatum, qui fuerunt ante me (Iesaiam), visionesque meas negligent, ut ebullitionem animorum suorum proferant. Obgleich in diesem Abschnitt, um der Rede einen prophetischen Anstrich zu geben, die Verhältnisse verallgemeinert und übertrieben sind, wozu auch die Partheistellung des Verfassers mitwirkte, so ist doch an dem Gegensatze zwischen der allgemeinen Verweltlichung, als deren Führer der Klerus bezeichnet wird, und der geringen Zahl von Propheten, welche den heiligen Geist besitzen, dieselbe Situation zu erkennen, welche aus den mitgetheilten Stellen des Hermas hervorgeht. Die ersten Sätze könnte man zwar auf die Gnostiker zu beziehen geneigt sein. Allein wegen der folgenden Schilderung der erschlafften Disciplin scheint mir unter der fides dilecta et pura vielmehr die ursprüngliche Sittenstrenge, und unter den Zweifeln über die Wiederkunft Christi nicht sowohl die gnostische Umdeutung der Eschatologie verstanden werden zu müssen, als vielmehr die mit dem Aufhören der Sittenstrenge verbundene Gleichgültigkeit gegen die Erwartung der Nähe der Parusie. Die Zusammenstellung der allgemeinen Weltliebe mit der Habsucht, der Hingebung an die eigenen Neigungen mit der Unbilligkeit und Unfriedfertigkeit des Klerus ist ganz parallel mit den Beschuldigungen des Hermas, namentlich erinnert der Vorwurf der rapacitas an die Rüge, welche Hermas gegen die Besoldung des Klerus erhebt. Andererseits ist der göttliche Geist nur durch wenige Propheten vertreten, deren näherer Charakteristik es weiter nicht bedarf, um uns an ihre Zugehörigkeit zu den neuen Propheten zu erinnern. Unter ihnen ist zwar der Verfasser des Buches nicht zu suchen, da er in nicht ekstatischer Weise unter dem fremden Namen des Jesaias seine Weisheit mittheilt, offenbar hat er aber den praktischen Zweck, durch die Schilderung jenes Zustandes, und durch die Einschärfung des Auftretens des Antichristes und des Herrn (Cap.4) die Parthei jener wenigen Propheten zu stützen.

Es fragt sich nur, ob nichts dagegen ist, daß die Schrift in der Epoche des Montanismus d. h. in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfaßt ist [1]). Die Schrift besteht aus zwei Theilen, deren erster, welchem der besprochene Abschnitt angehört, erzählt, daß und warum Jesaias auf Manasse's Befehl mit einer hölzernen Säge getödtet worden sei, deren zweiter aber eine Vision über die Menschwerdung des Sohnes Gottes enthält. Jenen Theil kennt zuerst, soviel wir wissen, Origenes [2]), diesen Epiphanius [3]). Weil nun keiner von Beiden auf den dem Anderen bekannten Theil reflektirt, und eine alte lateinische Uebersetzung nur den zweiten Theil umfaßt, so ist Lücke geneigt, zu vermuthen, daß die beiden in der äthiopischen Uebersetzung erhaltenen Theile unabhängig von einander sind und nicht von Einem Verfasser herrühren, und daß die Hinweisungen auf den zweiten Theil, welche der erste enthält, nicht ursprünglich seien [4]). Zu der letzteren Annahme sehe ich keinen genügenden Grund. Denn wenn auch die Stelle Cap. 1, 5. 6 interpolirt sein kann, so findet sich doch in Cap. 3, 13 eine Hinweisung auf die im zweiten Theil enthaltene Vision, welche zu der Annahme zwingt, daß der Verfasser den zweiten Theil, wenn er ihn nicht geschrieben hatte, doch entweder kannte, oder wenigstens schreiben wollte. Denn die Vision des zweiten Theils über die Menschwerdung giebt das Motiv für den Teufel, den Tod des Jesaias zu bewirken. Wenn also auch die Annahme zweier Verfasser nothwendiger wäre, als sie ist, so folgt aus jener Stelle, daß auch der zweite Theil nicht erst nach Origenes verfaßt sein kann, sondern mit dem ersten zusammen älter ist, als Origenes. Ferner läßt sich feststellen, daß die Schrift jünger ist, als Justin's Dialogus cum Tryphone. Justin sagt in demselben, er wolle nur aus zugestandenen Schriften seine Beweise führen, wenn aber die alten jüdischen Lehrer dies vorausgesehen hätten, so würden sie dieselben ohne Zweifel ebenso ver-

1) Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 125—141.

2) Ep. ad Africanum, cap. 9. Opp. ed. Ruaei, Tom. I, p. 20. Hom. I. in Isaiam cap. 5. Tom. III, pag. 108.

3) Haer. 40, 2; 67, 3.

4) A. a. O. S. 137.

nichtet haben, wie die Schrift über den Tod des Jesaias, der mit einer hölzernen Säge getödtet, und hiedurch Typus auf Christus geworden sei, der die eine Hälfte des jüdischen Volkes erwählt, die andere verworfen habe [1]. Er kannte also die Sage, aber nicht das Buch, und wenn er von einer Vernichtung des Buches spricht, so scheint dies nur auf einer unbestimmten Vermuthung zu beruhen, daß überhaupt ein solches je existirt habe. Dagegen ist Tertullian offenbar mit unserm Buche bekannt, wenn er in einer nicht montanistischen Schrift sagt: His patientiae viribus secatur Esaias et *de domino non tacet* [2]. Diese Zeugnisse beschränken demnach die Entstehung des Buches auf die montanistische Epoche, nämlich die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ueber die Gegend, in welcher es entstanden, können wir jedoch nichts Bestimmtes vermuthen.

Wir kehren zum römischen Montanismus zurück. Wie seine Anfänge anonym waren, so ist es auch sein Verlauf, wenigstens soweit wir denselben verfolgen können. Niemand wird direkt als Haupt jener Richtung in Rom genannt; wir müssen aus verschiedenen Notizen combiniren, daß Blastus in Rom, an welchen Irenäus einen Brief *περὶ σχίσματος* schrieb, Montanist gewesen ist [3]. Dieser Mangel rührt offenbar daher, daß der Montanismus in Rom keine ausgedehnte literarische Bekämpfung fand, durch welche die späteren Geschichtschreiber in den Stand gesetzt gewesen wären, nähere Kunde über die dortigen Verhältnisse der Nachwelt zu überliefern. Ob jener Brief des Irenäus eine direkte Gegenschrift gewesen sei, ist nach dem, was sonst von Irenäus bekannt ist, nicht leicht zu entscheiden; die Notiz des Werkes Praedestinatus, daß

---

1) Dial. c. Tryph. cap. 120: *Τὴν ἀπόδειξιν τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ ποιήσασθαι ἐσπούδασα ἀπὸ τῶν ὁμολογουμένων μέχρι νῦν ὑφ' ὑμῶν· ἃ εἰ ἐνενοήκεισαν οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν, εὖ ἴστε ὅτι ἀφανῆ ἐπεποιήκεισαν, ὡς καὶ τὰ περὶ τὸν θάνατον Ἠσαΐου, ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε.*

2) De patientia 14.

3) Eus. V, 15: *Οἱ δὲ (αἱρετικοὶ) ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, — Βλάστος τε σὺν τούτῳ.* Cap. 20: *Εἰρηναῖος διαφόρους ἐπιστολὰς συντάττει, τὴν μὲν ἐπιγράψας πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος.* Pacianus Ep. 1. ad Sympronianum (Max. Bibl. vett. patr. IV, 305): Phryges pluribus nituntur auctoribus, nam, puto, et Graecus Blastus ipsorum est.

der römische Bischof Soter gegen die Montanisten geschrieben habe [1]), ist bei dem verdächtigen Ursprunge dieses Buches natürlich unsicher. Die Polemik der clementinischen Homilieen gegen den Montanismus, wenn eine solche überhaupt angenommen werden kann [2]), beschränkt sich jedenfalls auf eine beiläufige Anspielung. Die Bekämpfung der hypostatischen Trinitätslehre trifft die Montanisten nicht, da dieselbe ja gar nicht charakteristisch für jene Richtung ist, und die römischen Montanisten, wenn man sie nach dem Hirten des Hermas beurtheilen darf, eine angelologische Christologie hatten. Wenn ferner die Clementinen den religiösen Irrthum als weibliche Prophetie darstellen, so bedarf diese Idee weder einer anderen Erklärung, als aus dem Begriff der Syzygie, noch ist die montanistische Richtung so ausschließlich durch ihre Prophetinnen zu charakterisiren, daß eine polemische Beziehung jener Idee auf dieselbe wahrscheinlich würde. Dagegen ist zuzugeben, daß in einer Stelle, in welcher als Begriff des wahren Propheten festgestellt wird, daß er den Geist als anhaftende Eigenthümlichkeit besitze, eine indirekte Beziehung auf den Montanismus liegen mag [3]).

Die römische Kirche zog es vor, den Montanismus praktisch zu widerlegen. Deßhalb bedurfte sie der literarischen Unterstützung nicht, und kam eher zum Ziel, als die kleinasiatische Kirche, in welcher die literarische Thätigkeit die praktischen Maaßregeln überwog, und darum dieselben lähmte. Der römische Bischof Eleutherus (171—192) wird uns zwar allein als ein Gegner der neuen Prophetie genannt, allein, wie diese Parthei schon viel früher im Hirten des Hermas eine angreifende Stellung gegen den Episcopat eingenommen hatte, so ist nicht blos wahrscheinlich, sondern auch gewiß, daß schon die Vorgänger jenes Mannes im Kampfe gegen den Montanismus gestanden haben, der allerdings

---

1) Haer. 26: Scripsit contra Montanistas Soter, papa urbis. Vgl. Schwegler S. 9.

2) Schwegler, S. 141—151, erkennt dieselbe in weitem Umfange an. Gegen ihn vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 211 ff. Es versteht sich von selbst, daß die oben nachgewiesene Antithese der Homilieen gegen den Montanismus nicht als Polemik angesehen werden darf.

3) Hom. III, 13. S. oben S. 231 Anm. 4.

seine letzte Entscheidung noch nicht gefunden hatte. Wir wissen nämlich durch Eusebius, daß die Confessoren der gallischen Gemeinden zu Lugdunum und Vienna aus dem Gefängnisse sowohl Briefe nach Kleinasien, als auch nach Rom an Eleutherus geschrieben haben, wegen des Friedens mit den Montanisten, und daß der Ueberbringer des letzteren der damalige Presbyter Irenäus gewesen ist. Ein Urtheil in demselben Sinne ist dem Briefe der Gemeinden angefügt gewesen, in welchem sie die ausgestandene Verfolgung den Brüdern in Kleinasien und Phrygien schildern, das Eusebius zwar „fromm und rechtgläubig" nennt, welches aber mitzutheilen er Anstand nimmt [1]). Hieraus ist zu schließen, daß die gallischen Gemeinden für die neue Prophetie Parthei genommen haben, und daß zu jener Zeit der Montanismus in Kleinasien und der in Rom einen nahen Verkehr mit einander hatten, so daß das Urtheil des Eleutherus nicht etwa auf den Frieden Einer Gemeinde, sondern der Gemeinden, wie es heißt, einwirkte. Zugleich aber läßt sich deutlich erkennen, daß die gallischen Gemeinden selbst vom Montanismus nicht unmittelbar berührt waren. Nicht nur deutet Eusebius an, daß die Briefe auf das Gerücht von dem Auftreten jener Richtung und der durch sie bewirkten Spaltung sich bezogen hätten, sondern aus dem von ihm mitgetheilten Schreiben geht deutlich hervor, daß in Beziehung auf die Buße keine montanistischen Grundsätze in den gallischen Gemeinden herrschten. Denn die Gemeinden erzählen selbst, daß ihre Märtyrer den mit ihnen im Gefängniß eingeschlossenen Gefallenen die Sünden vergeben hätten [2]). Daß dies Verfahren gar nicht

1) Eus. V, 3: *Τῶν δὲ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν — περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων, (πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰςέτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον) καὶ δὴ διαφωνίας ὑπαρχούσης περὶ τῶν δεδηλωμένων αὖθις οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων, εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν·* (nämlich in dem Cap. 1 mitgetheilten Briefe über die Verfolgung) *ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.* Ueber Irenäus vgl. das folgende Cap. 4.

2) Eus. V, 2: *Ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. — Οὐ*

im Sinne des Montanismus ist, bedarf keines Beweises. Wenn sich nun dennoch diese Gemeinden für denselben verwandten, also ebensowenig die Grundsätze des Episcopats werden vertreten haben, so müssen wir annehmen, daß sie den eigentlichen Streitpunkt gar nicht durchschaut, sondern nur eine oberflächliche Kunde von dem stattfindenden Kampfe gehabt haben können. Wahrscheinlich war es, wie auch Eusebius (V, 3) andeutet, die Erscheinung der ekstatischen Prophetie, welche ihr Urtheil leitete, ohne daß sie eine Vorstellung von dem Dilemma über die Bußdisciplin hatten. Denn auch die Schilderung von der Wiederaufnahme der Gefallenen durch die Märtyrer in Lugdunum erinnert sehr deutlich an Tertullian's Schrift de poenitentia, welche weder den Grundsätzen des Episcopats noch des Montanismus entspricht, sondern die von deren Gegensatz unberührte, ursprüngliche Form der Absolution darstellt [1]).

Wenn Irenäus der Ueberbringer des besprochenen Schreibens an Eleutherus war, so müssen wir ihn jedenfalls als Vertreter der in demselben ausgesprochenen Grundsätze ansehen. Er muß mit einem günstigen Vorurtheil für die Montanisten nach Rom gekommen sein, ohne Zweifel deßhalb, weil er noch nicht im Stande war, sie vollständig zu beurtheilen. Denn sein Werk adversus haereses enthält den Beweis seiner Sinnesänderung in diesem Punkte, indem unter den falschen Propheten, die er verdammt, und die er gewiß nicht ohne Absicht mit den Schismatikern zusammenstellt, nur die Montanisten verstanden werden können [2]).

γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον. Cf. cap. 1, 19: *καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο.*

1) S. oben S. 389. Schwegler (S. 253) schließt aus einzelnen Notizen des Briefes der gallischen Gemeinden auf das Vorhandensein montanistischer Grundsätze in denselben; aber weder deutet die asketische Lebensweise des Alcibiades (Eus. V, 3), noch die auf einen andern Märtyrer angewandte Formel: *Ἔχων τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου* (V, 1), darauf hin, denn die Askese ist allgemein christlich, und bei dem letzten Prädikat fehlt jenes Merkmal der Ekstase. Wenn die gallischen Gemeinden mit den asiatischen in Correspondenz standen, so beweist dies allein nicht die Uebertragung des Montanismus nach Gallien.

2) Lib. IV, 33, 1: Discipulus vere spiritalis, recipiens spiritum dei,

Gegen sie erhebt er, wie Apollonius (Eus. V, 18) die Beschuldigung der Habsucht; und wenn er sonst sich ebenso gegen diejenigen erklärt, welche als Antimontanisten die Ekstase, das Merkmal aller Prophetie, überhaupt verwarfen, so ist damit doch gar Nichts für den Montanismus gesagt [1]. Nur die kirchlichen Charismen erfreuen sich der Anerkennung des Bischofs von Lugdunum [2], nicht die schismatischen. Und so müssen wir denn auch annehmen, daß sein Brief an Blastus περὶ σχίσματος [3]) gegen den Montanismus gerichtet und nach jener Reise nach Rom geschrieben sei, welche ihm erst die genauere Bekanntschaft mit der neuen Prophetie verschaffte.

Wir müssen fragen, welchen Erfolg bei Eleutherus die lugdunensische Gesandtschaft und Verwendung für den Montanismus hatte? Darüber ist unmittelbar nirgendwo etwas mitgetheilt, und ebensowenig erlaubt es das spätere Verhalten des Irenäus, auf den fortgesetzten Widerstand des Eleutherus zu schließen, weil die Annahme durch nichts begründet sein würde, daß Eleutherus einen bestimmenden Einfluß auf die spätere Gesinnung des Irenäus gehabt habe. Etwas Näheres läßt sich nur festsetzen, wenn es wahrscheinlich ist, daß folgende Notiz Tertullian's sich auf Eleutherus bezieht. Er sagt von Praxeas, der, aus Asien kommend,

---

qui ab initio in universis dispositionibus dei affuit hominibus, et futura annunciavit, et praesentia ostendit et praeterita enarrat, iudicat quidem omnes, ipse autem a nemine iudicatur. §. 6: Iudicabit autem pseudoprophetas, qui non accepta a deo prophetica gratia nec deum timentes, sed aut propter vanam gloriam, aut ad quaestum aliquem aut aliter secundum operationem mali spiritus fingunt se prophetare, mentientes adversus deum. §. 7: Iudicabit autem et eos, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes dei dilectionem, suamque utilitatem potius considerantes, quam unitatem ecclesiae. Cf. IV, 26, 2.

1) Lib. III, 11, 9: Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia.

2) S. oben S. 484.

3) S. oben S. 562. Nach allem diesem können die sonst vorkommenden Berührungspunkte zwischen dem Werk adv. haer. und dem Montanismus, welche Schwegler (S. 223) aufzählt, nicht beweisen, daß Irenäus zu den Montanisten sei es näher, oder ferner gehört habe. Hier ist weder die theologische Verwandtschaft, noch die Gemeinsamkeit der Askese, sondern, da Irenäus die Frage über die Buße nirgends erwähnt, jene Vertretung der kirchlichen Einheit entscheidend, um in Irenäus den Antimontanisten erkennen zu lassen.

nach seiner Meinung, zuerst den Monarchianismus in Rom verbreitet hat: Idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coëgit, et literas pacis revocare iam emissas, et a proposito recipiendorum charismatum concessare [1]). Wenn nach dieser Stelle feststeht, daß der Kampf gegen den Montanismus schon von mehreren Bischöfen geführt worden, also schon etwas Traditionelles geworden war, so muß die von Praxeas vereitelte Geneigtheit des Bischofs zum Frieden durch ein ganz besonderes Motiv bewirkt worden sein. Von den Bischöfen, die in Frage kommen können, ist Victor (192—200) bekannt durch seine Verdammung der kleinasiatischen Passahfeier, und die deßhalb erfolgte Aufkündigung der Gemeinschaft mit der Kirche Kleinasiens. Wenn nun dieser Mann derjenige Bischof wäre, der zum Frieden mit dem Montanismus geneigt war, so wäre dies, wie Schwegler sehr richtig bemerkt, nur erklärlich, wenn die Montanisten Kleinasiens eine andere, als die dort geltende Passahfeier beobachtet hätten. Da jedoch gerade das Gegentheil feststeht, daß die Montanisten in Kleinasien in der Passahfeier der Observanz ihrer Provincialkirche folgten [2]), so ist eine, wenn auch vorübergehende, Neigung zum Frieden mit den Montanisten bei Victor nicht wahrscheinlich. Sein ganz entschiedenes hierarchisches Auftreten kann sich überhaupt nicht mit den Ansprüchen des Montanismus vertragen haben. Auf Soter (161—171) oder Anicet (157—161) wird sich die obige Notiz darum nicht anwenden lassen, weil, da der Montanismus in Rom frühstens unter des letzteren Vorgänger Pius aufgetreten ist, wir keinen Raum für die von Praxeas geltend gemachte auctoritas praecessorum finden. Dagegen ist die meiste Wahrscheinlichkeit dafür, daß jener Bischof Eleutherus war, welcher in der Verwendung der so ausgezeichneten gallischen Märtyrer wohl ein genügendes Motiv finden konnte,

1) Adv. Prax. 1. Vgl. über diese Stelle Schwegler, S. 249—253.
2) Vgl. die Beweise bei Schwegler S. 251.

von der Auktorität seiner Vorgänger abzuweichen. Wir können ferner um so mehr auf Eleutherus rathen, als in Aniket und Soter solche antecessores desselben gefunden werden können, die den Montanismus bekämpft haben sollen. Endlich machen wir noch aufmerksam, daß die Art, wie Eusebius den Zweck des Schreibens der Lugdunenser an Eleutherus bezeichnet, unwillkührlich zusammentrifft mit Tertullian's Angabe über die von Praxeas hintertriebene Absicht des römischen Bischofs [1]).

Mit diesem Schritte des Eleutherus war übrigens der Montanismus weder im Allgemeinen für außerkirchlich erklärt, noch auch in der römischen Gemeinde so völlig gelähmt, daß nicht der Streit noch wieder hätte aufgenommen werden müssen. Von einem Zusammentreffen des Victor mit demselben wird uns nichts berichtet, dagegen setzt Eusebius in die Zeit seines Nachfolgers Zephyrinus (200—217) die Blüthe des Presbyters Cajus, welcher Verfasser einer Streitunterredung mit dem Montanisten Proklus ist, in welcher die beiden Gegner unter Anderem auf die alten Auktoritäten ihrer Kirchen, Cajus auf die Apostel Petrus und Paulus, Proklus auf die weissagenden Töchter des Philippus sich beriefen, und jener die Montanisten der Verfertigung von untergeschobenen Schriften beschuldigt [2]). Auf Zephyrin wird auch das Poenitenzedikt zurückgeführt, gegen welches Tertullian seine Schrift de pudicitia richtete [3]). Wenn man aus der Form „audio“ auf ein eben erfolgtes Faktum schließen darf, so kann allerdings nur Zephyrin der Urheber jenes Ediktes sein, durch das er dem Streite ein Ende zu machen suchte, der also bis zu seiner Zeit noch fortdauerte. Ob es ihm in Rom wirklich gelungen sei, können wir nicht entscheiden, jedenfalls kann er auf die Stellung des Montanismus in Kleinasien und Africa nicht durchgreifenden Ein-

1) Eus. V, 3: *Πίστιν τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον.* — *Τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.* Tert. adv. Prax.: — Agnoscentem iam prophetias, — et *pacem ecclesiis* Asiae et Phrygiae inferentem.

2) Eus. H. E. II, 25; III, 31; VI, 20.

3) De pud. 1: Audio edictum esse propositum, et quidem *peremtorium.* Pontifex scilicet maximus edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

fluß ausgeübt haben. Wir brauchen nur an Tertullian's spätere Wirksamkeit zu denken, um Schwegler's Urtheil nicht gerechtfertigt zu finden, daß seit Eleutherus der Montanismus zur Sekte geworden sei, oder, daß Tertullian demnach der Zeit des Verfalles jener Richtung angehöre [1]). Das Urtheil der römischen Kirche, wenn es auch mit umfassenden Ansprüchen auftrat, und im Allgemeinen theoretisch hochgeschätzt wurde, hatte doch in jener Zeit im Einzelnen keineswegs so mächtige Erfolge in den Kreisen anderer Kirchen. Deßhalb liegt uns noch ob, die fernere Bethätigung des Montanismus in Karthago, dem Wirkungskreise Tertullian's, und in Kleinasien zu verfolgen.

C. Der Montanismus in Karthago.

Wir wissen von dem äußeren Verlauf desselben so viel, wie gar nichts, da sogar die persönlichen Verhältnisse Tertullian's zu der Gemeinde in Karthago im Dunkeln liegen. Wenn Eusebius [2]) ihn zu den *μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπροί* rechnet, und Hieronymus erwähnt, daß der Neid und die Beleidigungen des römischen Klerus ihn veranlaßt haben, zum Montanismus überzutreten [3]), so hat man annehmen zu müssen geglaubt, daß Tertullian Presbyter der römischen Kirche gewesen sei. Allein jenes von Hieronymus angegebene Motiv ist so sehr im Sinne des Pragmatismus der Häreseologen, welche alle Ketzereien aus persönlichen Rücksichten abzuleiten pflegen, daß ihm kein Gewicht beigelegt werden kann, zumal es leicht aus dem Streite Tertullian's mit dem römischen Bischof abstrahirt werden konnte. Eusebius aber ist in Hinsicht Tertullian's gewiß unzuverläßig. Er kennt von seinen Schriften nur den Apologeticus in griechischer Uebersetzung, und scheint aus der lateinischen Sprache, so wie aus der in jenem Buche hervortretenden Kenntniß römischer Gesetze darauf geschlossen zu haben, daß Tertullian nach Rom gehöre. Es wird dabei

1) A. a. O. S. 275. 301.
2) H. E. II, 2.
3) De vir. ill. 53.

bleiben, daß er der africanischen Kirche angehört habe. Aber, fragt sich weiter, als Presbyter, wie Hieronymus erzählt? Man könnte daran irre werden, wenn Tertullian die Frage thut: Nonne et laici sacerdotes sumus? [1]) Allein diese communicative Redeweise ist leicht erklärt durch den Zusammenhang der Stelle. Dagegen ist aus einer anderen deutlich zu erkennen, daß Tertullian sich unter den Klerus rechnet. Wo er von der ekstatischen Frau erzählt: Est soror apud nos, revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia patitur, fügt er hinzu: post transacta solemnia, dimissa *plebe*, solet *nobis* renuntiare, quae viderit [2]). Nos im Gegensatz von plebs ist aber unzweifelhaft der Klerus, und somit wäre des Hieronymus Nachricht, daß Tertullian Presbyter gewesen sei, bestätigt. Zugleich beweist aber diese Stelle, daß die Montanisten sich in der Gemeinde behauptet, und an den gottesdienstlichen Versammlungen derselben sich betheiligt haben. Hieraus ergiebt sich nun, daß sie in der africanischen Kirche, wenigstens in der karthagischen Gemeinde die Oberhand hatten. Denn, wenn ihre Disciplinargesetze nicht in der Gemeinde gegolten hätten, wenn vielmehr die Fleischessünden zur Buße zugelassen worden wären, so hätten sie sich nothwendig absondern müssen [3]). Der Montanismus muß also zur Zeit Tertullian's in Karthago gerade die entgegengesetzte Stellung eingenommen haben, als in Rom. Während er hier proscribirt war, war er dort am Ruder. Und hiemit stimmt eine Aeußerung Cyprian's überein, die um so wichtiger ist, da sie in seinen Schriften die einzige ist, die den Montanismus betrifft, von dessen Vorhandensein der Bischof von Karthago, trotz seines täglichen Studiums der tertullianischen Werke kein Bewußtsein gehabt zu haben

1) De exh. cast. 7.

2) De anima 9.

3) De pud. 1; Ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus, eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris, nec amplius ab ecclesia, quam publicationem dedecoris relaturis. De monog. 15: Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem dei renuntiamus? quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus?

scheint. Deßhalb weist er auch in den anzuführenden Worten keinesweges absichtlich auf den Montanismus hin, kann aber unmöglich auf etwas anderes, als auf denselben anspielen. Er erzählt in dem Briefe ad Antonianum (55, 17): Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur. Hiebei ist nur Eins noch näher zu besprechen. Wenn Cyprian die montanistische Disciplinarpraxis in der africanischen Kirche auf die Bischöfe zurückführt, so thut er dies gemäß seiner Ansicht, daß die Bischöfe ursprünglich sua potestate die Schlüsselgewalt geführt hätten [1]). Da die ganze Darstellung des Montanismus uns jedoch von der Unrichtigkeit dieser Voraussetzung überzeugt hat, so kann jene montanistische Disciplin in den africanischen Gemeinden von den Bischöfen nur als Organen der prophetischen Auktorität ausgeübt worden sein. Man wird es Cyprian nicht verdenken, daß er dies nicht durchschaut hat, zumal da ekstatische Propheten in den africanischen Gemeinden wahrscheinlich nicht vorhanden waren. Deßhalb bot sich, da der Montanismus nur die negative Seite der Schlüsselgewalt hervorhob, in den Gemeinden, in welchen jene Grundsätze herrschend wurden, der Bischof ebenso als das Organ jener Disciplin dar, wie er es von Anfang gewesen sein muß, als die Sündenvergebung noch auf der Fürbitte der ganzen Gemeinde wesentlich beruhte. So weit also hat Cyprian faktisch richtig erzählt; wir haben auch nicht Ursache, die Richtigkeit des anderen Umstandes zu bezweifeln, daß jene montanistisch gesinnten Bischöfe nicht Lust gehabt hätten, sich zu separiren, da sie ja im wahren Geiste der Kirche zu handeln meinten. Dennoch hat Cyprian gar kein Verständniß dieser Situation, da

---

1) Wie er denn nach den angeführten Worten fortfährt: Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui domino redditurus.

er sich wundert, daß Manche den Gefallenen keine Buße gestatten [1]), was doch eng mit der von ihm erwähnten absoluten Ausschließung der Fleischessünden zusammenhängt; und da er durch jene Hinweisung auf die montanistische Vergangenheit die separatistische Tendenz der ganz gleichgesinnten Novatianer zu beschämen sucht. Die Novatianer hatten allerdings keine Bischöfe auf ihrer Seite, wie die Montanisten, aber nicht darum, weil die Principien beider verschieden waren, sondern, weil der Episcopat inzwischen ein anderer geworden war. Da der Montanismus keinesweges den Begriff des Episcopates vorfand, wonach der Bischof specifischer Inhaber des Geistes sein sollte, so konnte er einzelne Bischöfe für die Auktorität der neuen Propheten gewinnen [2]). Der Novatianismus dagegen gerieth gerade mit dem Manne in Kampf, in welchem zuerst jener Begriff persönlich geworden war. Bei dieser Gelegenheit erscheint es uns nicht wunderbar, daß sich innerhalb eines Menschenalters gerade in Karthago der Episcopat aus seiner Unterwerfung unter die neue Prophetie bis zu der Selbständigkeit hin entwickelt hat, in der ihn Cyprian geltend gemacht hat. Aber das erscheint unbegreiflich, wie dieser Mann, trotz seines täglichen Studiums des Tertullian und trotz der gewiß vielfältigen Erinnerungen an andere Zustände, als sie zu seiner Zeit waren, gar kein Bewußtsein hat, daß innerhalb weniger Jahrzehnde ein totaler Umschwung der Verfassung stattgefunden hat. Es erscheint nur dann nicht unbegreiflich, wenn man annehmen darf, daß jener Zeit aller historische Sinn fehlte, und daß trotz des vorherrschenden traditionellen Standpunktes die Verfolgungen und die Ergänzung der Gemeinden aus erwachsenen Heiden ein eigentlich traditionelles Bewußtsein nicht aufkommen ließen.

Der eigentliche Montanismus in Karthago scheint Tertullian's Tod nicht lange überdauert zu haben, dagegen müssen die schismatischen Erscheinungen der strengen Richtung in derselben

---

1) Miror autem, quosdam sic obstinatos esse, ut dandam non putent lapsis poenitentiam aut poenitentibus existiment veniam denegandam (cap. 18).

2) S. oben S. 540.

Kirche als unmittelbare Fortsetzungen des Montanismus angesehen werden. Sie haben denselben Inhalt wie er, und wenn das Band desselben mit der ekstatischen Prophetie gelöst ist, so hat dies seinen Grund in dem Verschwinden derselben. Hienach können wir nicht recht begreifen, welchen Charakter eine von Augustin erwähnte Parthei der Tertullianisten in Karthago [1]) gehabt haben könne.

D. Der Ausgang des Montanismus in Kleinasien.

In Rom wurde der Montanismus durch die kräftige Entwickelung des Episcopates erstickt, in Afrika ward er in andere Bahnen geleitet, in Kleinasien hat er noch lange als Sekte fortvegetirt [2]). Aber wann ist er als Sekte aus der Kirche hinausgedrängt worden? Davon sagt uns der ungenannte Berichterstatter des Eusebius nichts, und seine kurze Notiz [3]) von der erfolgten Ausschließung ist in sich so incongruent, daß sie als ganz unbrauchbar erscheint. Er spricht von der geringen Zahl der Montanisten, weil die Kirche sie ausgeschlossen habe; wenn er aber zugleich sagt, daß viele Synoden erst diesen Erfolg bewirkt hätten, so erregt er doch selbst wieder Zweifel, ob die Richtung so unbedeutend gewesen sei. Er will sie nur als Sekte darstellen, und deutet doch unwillkührlich auf eine Zeit hin, in der sie nicht Sekte war. Diese hat sich nun allerdings ziemlich weit hinaberstreckt. Firmilianus, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, hat in dem Brief an Cyprian, den er gegen die von Stephanus, Bischof von Rom, anerkannte Ketzertaufe schrieb (unter Cyprian's Briefen der

1) Haer. 86: Tertullianistae a Tertulliano usque ad nostrum tempus paulatim deficientes in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi. Me autem ibi posito ante aliquot annos ex parte consumti sunt. Paucissimi enim, qui remanserunt, in catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt.

2) Epiphan. Haer. 48, 14.

3) Eus. V, 16, 5: *Ὀλίγοι δ᾿ ἦσαν οὗτοι τῶν Φρύγων ἐξηπατημένοι. — Τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων, καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν, καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν.*

75ste), darüber sehr schätzbare Mittheilungen gemacht. Er erzählt (Cap. 10), daß nach dem Tode des Kaisers Alexander Severus, ungefähr 22 Jahre, ehe er dies schreibe, auf Veranlassung von Erdbeben in Cappadocien und Pontus, eine Christenverfolgung ausgebrochen sei, quae post longam retro aetatis pacem repente oborta de inopinato et insueto malo ad turbandum populum nostrum terribilior effecta est. In hac autem persecutione constitutis fidelibus, et huc atque illuc persecutionis metu fugientibus, — emersit istic subito quaedam mulier, quae *in ecstasin constituta propheten se praeferret et quasi sancto spiritu plena* sic ageret. Ita autem principalium daemoniorum impetu ferebatur, ut per longum tempus sollicitaret et deciperet fraternitatem, admirabilia et portentosa perficiens et facere se terram moveri polliceretur. Non quod daemoni tanta esset potestas, ut terram movere aut elementum concutere vi sua valeret, sed quod nonnunquam spiritus nequam praesciens et intelligens terrae motum futurum, id se facturum esse simularet, quod futurum videret. Quibus mendaciis et iactationibus subegerat mentes singulorum, ut sibi obedirent, et quocunque praeciperet et duceret, sequerentur; faceret quoque mulierem illam cruda hieme nudis pedibus per asperas nives ire, nec vexari in aliquo aut laedi illa discursione, diceret etiam *se in Iudaeam et Hierosolymam festinare*, fingens tanquam inde venisset. Hic et unum de presbyteris Rusticum, item et alium diaconum fefellit, ut eidem mulieri commiscerentur, quod paulo post detectum est. Hierauf erzählt er von einer mit ihr vorgenommenen Beschwörung und schließt: Etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemtibili sanctificare se panem et *eucharistiam facere* simularet, et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret, *baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans*, ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur. Wer kann in dieser Frau eine Prophetin im montanistischen Sinne verkennen? Der Bericht Firmilian's ist einseitig genug, namentlich scheinen die ihr nachgesagten portenta nur auf der Voraussetzung zu beruhen, daß sie vom Teufel besessen gewesen sei, oder das Gerücht hat sie ihr angedichtet, und der

Bischof hat sie geglaubt. Dafür hat er aber offenbar Wesentliches verschwiegen, was jedoch zu den mitgetheilten Zügen leicht ergänzt werden kann. Wenn die ekstatische Prophetin in der Epoche einer Verfolgung auftrat, welche eine allgemeine Flucht erregte, so hat sie ohne Zweifel sowohl zum Märtyrerthum aufgefordert, als Buße gepredigt, und auf Verschärfung der Disciplin gedrungen. Ketzerisches hat sie unmöglich an sich gehabt, da ihr die legitime Verwaltung der Sakramente bezeugt wird. Und daß sie als Weib diese heiligen Akte ausübte, paßt ebenso, wie die Abwesenheit häretischer Tendenzen, zum Montanismus. Denn wenn auch Tertullian den Weibern das Lehren und die Sakramentsverwaltung verbietet [1], so kann dies Verbot doch den inspirirten Weibern in seinem Sinne nicht gelten [2]. Die Aussage jener Prophetin, daß sie nach Jerusalem eile, beruht vielleicht auf einem Mißverständnisse, und deutet demnach vielleicht auf das baldige Herabkommen des himmlischen Jerusalem. Jedenfalls haben wir in ihr eine Nachfolgerin der Maximilla anzuerkennen, ungeachtet diese von einer solchen nichts voraus wußte, und ungeachtet Firmilian ihre Erscheinung nicht mit dem Montanismus combinirt. Das Auftreten dieser Prophetin, etwa im Jahre 236 [3], fällt noch nicht in die Zeit, wo der Montanismus zur Sekte geworden war. Denn Firmilian theilt ferner mit: Quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant, qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus, repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum. (Cap. 19). Die Lesart novos prophetas

1) De virg. vel. 9: Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare. De baptismo 1: Quintilla, cui nec integre quidem docendi ius erat.

2) Adv. Marc. V, 8: Apostolus, aeque praescribens mulieribus silentium in ecclesia, ceterum prophetandi ius et illas habere iam ostendit, cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit.

3) Alexander Severus regiert bis 235, der Streit über die Ketzertaufe fällt in die Jahre 253—257, die Prophetin soll viginti et duos *fere* annos vor dem Brief des Firmilian aufgetreten sein, also ist im Allgemeinen jenes Jahr anzunehmen.

ist unzweifelhaft die richtige, und demnach kann die Stelle nur auf die Montanisten gedeutet werden, denn, daß bei der Lesart: etsi non ut nos prophetas recipiunt, welche Baluzius vorzieht, eine Beziehung auf die Marcioniten vorliege, ist unmöglich, da es unerhört wäre, wenn ein orthodoxer Lehrer auch nur den Schein einer Uebereinstimmung mit den Marcioniten in der Lehre von Vater und Sohn anerkannt hätte. Dies kann nur von den Montanisten gelten. Dann geht aber aus der Stelle hervor, daß die Montanisten, wenn auch der Zusammenhang ihrer Conventikel mit der Kirche schon loser zu werden angefangen hatte, und sie sich in der Sakramentsverwaltung schon auf sich beschränkt hatten, die allgemeine öffentliche Meinung in Kleinasien keinesweges an der Gültigkeit ihrer Taufe, d. h. an ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zweifelte, bis der Zweifel weniger Menschen die Aufmerksamkeit dagegen rege machte, und die Consequenz des katholisch-hierarchischen Systems die Ausschließung der Richtung als Sekte auf dem Concil zu Iconium bewirkte. Da diese Synode, wie Firmilian vorher erwähnt hatte [1], „iampridem" gehalten war, so kann diese Katastrophe des Montanismus sich nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts ereignet haben.

Wie der Montanismus keine Erscheinung des Dogmas, sondern der Verfassung war, so tritt an dieser Entscheidung natürlich auch hervor, daß nicht etwa die antijüdische Tendenz der Kirche ihn verwarf. Sondern die Ansicht, welche die Heiligkeit der Kirche von deren sakramentlichem Charakter abhängig dachte, hat diejenige überwunden, welche ihre Heiligkeit auf den gesetzlichen Charakter ihrer Mitglieder begründen wollte, und die Aristokratie des Amtes hat die Aristokratie der persönlichen Begabung verdrängt, um den Anspruch an die letztere als Attribut des Amtes zur Anschauung und zur Anerkennung zu bringen. Die Sekte des Montanismus, welcher der lebendige Verkehr mit den übrigen in der Kirche wirksamen Kräften entzogen war, kann unsere Aufmerksamkeit nicht mehr in Anspruch nehmen.

---

1) L. c. cap. 7.

Dritter Abschnitt.

Die Verfassung nach dem Montanismus.

I. Die Briefe des falschen Ignatius.

Die Uebereinstimmung der genannten Briefe mit den clementinischen Homilieen in der Idee der Kirchenverfassung, welche Baur [1]) hervorgehoben hat, wird sich auch bei dem Standpunkt, den wir durch die bisherige Untersuchung gewonnen haben, bestätigen. Auch für die Anschauung der Briefe vom Episcopate liegt der Schlüssel hauptsächlich in ihrem Verhältniß zum Montanismus [2]). Denn wenn auch in einigen Briefen ein

1) Ursprung des Episcopates S. 175 f.

2) Daß die sieben Briefe nicht echt sind, setze ich bei meiner Anerkennung der Ursprünglichkeit der drei Briefe voraus, und soweit nicht die Beurtheilung der sieben Briefe selbst deren Unechtheit bestätigt, unterlasse ich den Beweis derselben. Dagegen erscheint es nothwendig, zur Sicherstellung der Echtheit der drei Briefe nachträglich einen Punkt zu berühren, in welchem Bunsen freilich seinen Gegnern gerechte Veranlassung zum Widerspruche gegen die Ursprünglichkeit der drei Briefe gegeben hat, in welchem aber doch der syrische Text gegen den der sieben Briefe im Vortheil ist. Es ist die Stelle im Briefe an die Epheser Cap. 19, welche im längeren Texte lautet: *Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη κ. τ. λ.* Anstatt dessen las der syrische Uebersetzer, wie man sich aus Cureton's lateinischer Version bei Bunsen überzeugen kann: *Ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου (ἡμῶν) καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. Ὅθεν φανερουμένου υἱοῦ ἠφανίζετο (πᾶσα) μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἐλύετο καὶ βασιλεία παλαιὰ διεφθείρετο καὶ ἄγνοια κακίας καθῃρεῖτο.* Diesen Text hat Bunsen nicht einfach übersetzt, sondern außer einigen anderen Conjekturen hat er, aus Mißverstand der *τρία μυστήρια* als Apposition der vorhergehenden Subjekte, zwischen *τοκετὸς* und *τοῦ κυρίου ἡμῶν* die Worte des längeren Textes *αὐτῆς καὶ ὁ θάνατος* als zufällig ausgefallene, auch für den kürzeren Text

sehr bestimmter Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus ausgeprägt ist, und in denselben die deutlichsten Spuren der Glaubensregel auftreten [1]), so ist doch gerade diese Voraussetzung der

---

restituiren zu müssen geglaubt, und dadurch seinen Gegnern das einleuchtendste Argument gegen die Ursprünglichkeit des letzteren an die Hand gegeben. Allein der Verstand ist lediglich auf der Seite des kürzeren Textes. Eine Ergänzung der angegebenen Worte ist ganz gegen seinen Zusammenhang, da die *τρία μυστήρια κραυγῆς* gar nicht Apposition zu den vorhergehenden Subjekten sein wollen, sondern durch das *καὶ* sich als neues Subjekt darstellen. Ferner ist es nur eine Verderbniß des Textes, daß in dieser Stelle *ὁ θάνατος τοῦ κυρίου* steht, denn wenn davon die Rede ist, daß die Merkmale der Gottheit Christi dem Teufel verborgen blieben, so geschieht es zur Erklärung der Thatsache, daß der Teufel den Tod Christi bewirkte, gemäß einer durch das ganze christliche Alterthum verbreiteten Vorstellung (vgl. Baur's Versöhnungslehre S. 30 ff.); also ist in diesem Zusammenhange der Satz, daß dem Teufel der Tod Christi verborgen blieb, eine reine Unmöglichkeit. Darum ist die Auslassung dieser Worte ein Beweis für die Ursprünglichkeit des kürzeren Textes. Was bedeuten aber die dem Teufel ebenfalls verborgenen *τρία μυστήρια κραυγῆς*? Daß diese Worte als Apposition zu den vorhergehenden bisher keine Erklärung haben finden können, ist bekannt. Auf die richtige Deutung führt zunächst der aus dem folgenden Satze sich ergebende Umstand, daß sie *εἰς φανέρωσιν υἱοῦ* gedient haben, und zeitlich auf die Erscheinung des Sternes gefolgt sind. Es sind also geheimnißvolle Rufe, welche die Gottessohnschaft Christi bezeugt haben. Hiebei entsteht nun freilich die Schwierigkeit, daß Matthäus, aus dem der Schreiber wegen seiner Erwähnung des Sternes geschöpft haben wird, deren nur zwei, bei der Taufe und bei der Verklärung (3, 17; 17, 5) mittheilt. Ich halte es weder für kritisch gerechtfertigt, den dritten Ruf aus Joh. 12, 18 zu ergänzen, noch die drei Rufe bei Luc. 2, 14 zu suchen, das letztere nicht, weil sich dieselben nicht unmittelbar auf die „Offenbarung des Sohnes" beziehen. Es ist also entweder die Auskunft zu treffen, daß in dem von Ign. benutzten Evangelium noch eine der Taufe und der Verklärung Christi entsprechende Thatsache berichtet wurde, oder *τρία* ist auch im kürzeren Texte nur ein Schreibfehler statt des Artikels *τά*, den wir ohnedies vermissen. Die Schwierigkeit ist aber gering gegen die Unmöglichkeit der Erklärung dieser Worte im Zusammenhange des längeren Textes. Das Interesse am Geheimnißvollen, welches Ign. in Uebereinstimmung mit ad Trall. 5 (zum Römerbriefe in der kürzeren Rec. gehörig, s. oben S. 279) kundgiebt, streift nahe an das gnostische Gebiet. Als an eine Parallele erinnere ich an die Aussage des Basilides (bei Clem. Strom. II, 8, 36), daß der *ἄρχων* über die himmlische Stimme bei der Taufe Christi erschrocken sei, was freilich in unmittelbarem Widerspruche mit Ign. Deutung steht. Ferner der Zusatz *ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη*, welcher aus dem Streben nach Contrast mit der *κραυγή* hervorgegangen ist, erinnert an den Ausdruck der Valentinianer, *τὸν προπάτορα ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι* (Iren. I, 1, 1). An einem Punkte des kürzeren Textes könnte man noch Anstoß nehmen, daß nämlich in der Verbindung *τοκετὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν* jener Begriff gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch und gegen den längeren Text (*τοκετὸς αὐτῆς*) passivische Bedeutung habe. Allein in demselben Sinne braucht Ign. das Wort noch im Römerbriefe: *ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται*, das Geborenwerden, nämlich im Märtyrerthume.

1) S. oben S. 363.

katholischen Kirchenverfassung gar nicht mit der Idee des Episcopates in Verbindung gesetzt, durch welche sich die Briefe so besonders auszeichnen. Freilich kann daraus nicht folgen, daß jene in den Recognitionen und von Irenäus und Tertullian ausgesprochene Combination zwischen der Glaubensregel und dem Episcopate verworfen wird, vielmehr wird sie durch die diesem Amte verliehenen höheren Prädikate vorausgesetzt; sondern es folgt daraus nur, daß das Interesse des Verfassers am Episcopate durch einen anderen Gegensatz bedingt ist, als den gegen die Gnosis. Dies ist nämlich die Rücksicht auf schismatische Erscheinungen, welche in fast allen Briefen angedeutet, in dem an die Philadelphener aber besonders klar ausgesprochen ist. Fragen wir nun vorläufig, wo die bekämpften schismatischen Tendenzen zu suchen sein werden, so möchte sich wohl weder Kist's Vermuthung empfehlen, daß dieselben auf der Absonderung der *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον* beruhten [1]), noch ist anzunehmen, daß eben die gnostische Häresie jene Trennungen in den Gemeinden hervorgebracht habe. Denn den Gnostikern wird vorgeworfen, daß sie sich der Eucharistie enthalten, weil sie weder überhaupt die Fleischwerdung Christi, noch im Abendmahle die Gegenwart seines Leibes anerkennen (ad Smyrnaeos 7), von den Schismatikern dagegen wird wiederholt nur ausgesagt, daß sie blos nicht an der von dem Bischofe geleiteten Eucharistie theilnehmen, sondern dieselbe für sich feiern. Also sind die bekämpften Schismatiker in den Briefen selbst von den Gnostikern wohl unterschieden. Als Schisma ist uns aber im zweiten Jahrhundert nur das des Montanismus bekannt, es wird sich also darum handeln, ob die Andeutungen der Briefe nicht gerade auf diese Richtung hinweisen.

Vor allem Anderen wird diese Vermuthung durch solche Stellen bestätigt, in denen der Spaltung gegenüber die durch den Bischof gewährte kirchliche Einheit auch auf diejenigen Christen ausgedehnt wird, welche als Büßende zur Kirche zurücktreten wollen. So heißt es ad Philadelph. 2. 3: *Τέκνα οὖν φωτὸς καὶ ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας . . .*

---

1) S. oben S. 414.

ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἃς οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστὸς, διὸ τὸ μὴ εἶναι αὐτὰς φυτείαν πατρός. οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν. ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν, καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. μὴ πλανᾶσθε ἀδελφοὶ, ἐάν τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. Ferner ad Philadelph. 8: Οὗ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ. πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Sollte es aus den ersteren Sätzen nicht deutlich genug erscheinen, so geht doch aus der zweiten Stelle klar hervor, daß der Grund der Spaltung, welche der Verfasser durch die Hervorhebung des Episcopates bekämpft, in der Frage über die Möglichkeit der kirchlichen Sündenvergebung liegt. Das ist aber eben der Streitpunkt zwischen der montanistischen und der episcopalen Parthei. Die letztere vertritt der falsche Ignatius auch in derselben Weise, wie der römische Bischof bei Tertullian, indem er Sündenvergebung verheißt, natürlich für diejenigen, welche sie bei dem Bischofe suchen. Ferner ist es sehr bedeutsam, daß der Briefschreiber kurz vor dem zuletzt angeführten Satze die Einheit der Gemeinde unter dem Bischof durch einen dahin lautenden prophetischen Ausspruch empfiehlt [1]). An sich hat derselbe nichts Auffallendes, da in der Zeit, welcher der Brief angehören muß, prophetische Gaben innerhalb der kirchlichen Kreise vorkamen [2]), und für die Situation des Briefschreibers ist es gleichgültig, ob dieser Ausspruch wirklich echt, oder mit dem ganzen Briefe erdichtet ist. Wenn aber der falsche Ignatius es für nothwendig hält, den Schismatikern, welche er vor sich hatte, einen Prophetenspruch

---

1) Cap. 7: Ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Οἱ δὲ ὑπώπτευσάν με, ὡς προειδότα τὸν μερισμόν τινων, λέγειν ταῦτα. Μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

2) S. oben S. 484 ff.

solchen Inhaltes entgegenzuhalten, so liegt der Schluß nahe, daß dieselben in einem specielleren Verhältniß zu der prophetischen Auktorität überhaupt standen, und dieser Umstand, der wiederum nur auf die Montanisten paßt, wird durch den Zusammenhang des Orakelspruches mit den anderen Stellen des Briefes bestätigt. Auf die Montanisten paßt ferner die Stelle ad Magn. 4: *Πρέπον ἐστὶν, μὴ μόνον καλεῖσθαι χριστιανοὺς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν* [1]. Bei keinem anderen Schisma ist mit der gottesdienstlichen Absonderung wegen der streitigen Disciplinarverhältnisse die Anerkennung des Bischofs als Lehrauktorität verbunden. Sondern nur im Montanismus konnte wegen der besonderen ihm zu Grunde liegenden Bedingungen jener für einen anders Gesinnten auffallende Widerspruch in Beziehung auf den Episcopat vorkommen, während unter anderen Umständen, wie sie später stattfanden, eine schismatische Richtung sogleich in der Wahl eines Gegenbischofs sich äußerte. Als eine unverfängliche Unregelmäßigkeit in einer Gemeinde ohne umfassendere historische Beziehung werden wir den vom falschen Ignatius erwähnten Fall von Absonderung nicht auffassen dürfen, da noch in mehreren anderen Briefen auf Fälle einer von der Gemeinde und ihrem Bischofe getrennten Abendmahlsfeier hingedeutet wird [2]. Dies müssen wir eben als Merkmal einer ziemlich allgemeinen schismatischen Richtung ansehen, und wenn wir sonst noch zweifeln könnten, wo dieselbe zu suchen sei, so giebt eben die besprochene Stelle aus dem Briefe an die Magnesier die nähere Erklärung an die Hand.

Durch die Nachweisung dieses Gegensatzes der Briefe gegen den Montanismus ist nicht nur ein bestimmtes Merkmal der Zeit ihrer Entstehung gegeben, sondern auch ein fester Haltpunkt zur Erklärung der in ihnen empfohlenen Verfassungsformen, namentlich der positiven Prädikate des Episcopates gefunden. Jene An-

---

1) Mit dem *πράσσειν* ist die Erfüllung der Cultusakte gemeint. Vgl. ad Smyrn. 8 (s. unten S. 585), 9: *ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει.*

2) Eph. 5. 20; Magn. 7; Trall. 7; Philad. 4; Smyrn. 8.

tithese erklärt es zunächst, daß, wie schon erwähnt wurde, die antignostische Idee der apostolischen Nachfolge und des Besitzes der richtigen Lehrtradition mit dem Episcopate nicht in Verbindung gesetzt wird. Darum ist aber jenes Merkmal nicht von dem Begriffe des Episcopates ausgeschlossen, sondern es ist in dem höheren Prädikate desselben, welches wir alsbald darzustellen haben, eingeschlossen. Nur das kann auffallen, daß die Vergleichung mit den Aposteln, welche seit der Steigerung des Begriffes vom Episcopate stets auf den Bischof angewendet wird, in den Briefen stets allein auf den Presbyter übertragen wird [1]). Ich glaube aber nicht, daß man daraus wird schließen dürfen, daß die Idee der apostolischen Nachfolge der Bischöfe zu der Zeit und in dem Kreise des Verfassers der Briefe noch nicht festgestanden hat, vielmehr wird diese Abweichung wohl nur der mit Vergleichungen spielenden Weise des Verfassers angerechnet werden dürfen [2]). Und wenn derselbe den Bischof mit Gott und Christus verglich, so blieb freilich für die Presbytern keine passendere Vergleichung übrig, als die mit den Aposteln. Uebrigens haben die beiden niederen klerikalischen Grade für den falschen Ignatius kein selbständiges Interesse, sondern werden nur der Vollständigkeit wegen mitunter neben dem Bischofe erwähnt, dessen Stellung in der Kirche jene hierarchischen Ordnungen weit überragt, und fast ausschließlich die Anschauung des Verfassers ausfüllt. An dem Begriffe dieses Amtes, wie ihn der falsche Ignatius entwickelt, treten drei sich gegenseitig ergänzende Seiten hervor, das Verhältniß des Bischofs zu Gott und Christus, sein Verhältniß zur Gesammtkirche, sein Verhältniß zum Cultus und zur Disciplin in der einzelnen Gemeinde. In allen drei Punkten schließt sich die Darstellung eng an die Formeln der clementinischen Homilieen [3]) an, und bezeichnet demnach ebenfalls die zweite Entwickelungsstufe des kirchlichen Charakters des Episcopates [4]).

---

1) Magn. 6; Trall. 2. 3; Smyrn. 8.

2) Vgl. Magn. 2: *Τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Trall. 3, Smyrn. 8: *Τοὺς διακόνους ὡς ἐντολὴν Ἰ. Χ.*

3) S. oben S. 531.

4) Vgl. zum Folgenden Rothe a. a. O. S. 444—482.

In verschiedenen, mitunter etwas überschwänglichen und nicht ganz klaren Wendungen hebt der falsche Ignatius hervor, daß der Bischof der vollgültige, weil innerlich mit Gott geeinigte, Stellvertreter Gottes und Christi sei. Am einfachsten heißt es ad Magn. 6: *Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ*, und ad Trall. 3: *Πάντες ἐντρεπέσθωσαν τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστόν*, ausführlicher ad Ephes. 6: *Πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προςβλέπειν.* Bei diesen Sätzen entsteht nun freilich die Frage, worin denn die Garantie dafür liegt, daß der Bischof wirklich Stellvertreter Gottes sei, und nicht blos fälschlich dafür angesehen werde. Dies erheischt die Nachweisung einer realen Verbindung zwischen Gott und dem Bischof, wie auch die Auktorität Christi nur auf einer solchen beruht, und dieser Forderung genügt auch der falsche Ignatius, indem er an die Worte des echten Epheserbriefes: *ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ*, folgende Sätze anhängt: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν. Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ* (Cap. 3. 4). Diese Umdeutung des Willens Gottes in den Willen des Bischofs beruht darauf, daß dieselbe substantielle Einheit, welche zwischen Christus und Gott stattfindet, auch als das Verhältniß der Bischöfe zu Christus dargestellt wird. Wie also Christus der hypostasirte Wille Gottes ist, so sollen die Bischöfe der hypostasirte Wille Christi sein [1]). Im Wesentlichen unterscheidet sich dieser Gedanke nicht von dem, welcher seit Cyprian als Grundlage des Begriffes der Hierarchie auftritt, daß eben die Bischöfe die Träger des heiligen Geistes sind, man erkennt aber aus der Künstlichkeit des Schlusses, wie aus der Seltenheit der vermittelnden christologischen Formel, daß diese Theorie eben erst in der Bildung begriffen und noch nicht zum Abschluß gekommen war.

---

1) In dem von dem falschen Ignatius herrührenden 8ten Cap. des Briefes an Polykarp wird dieser, seines Amtscharakters wegen, als *θεοῦ γνώμην κεκτημένος* bezeichnet.

In den zuletzt angeführten Sätzen ist nun auch die zweite Seite des Begriffs des Episcopates ausgesprochen, nämlich die Beziehung dieses Amtes nicht blos auf eine einzelne Gemeinde, sondern auf die ganze Kirche. Wenn, wie es heißt, *οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν*, so wird der Episcopat als ein in allen einzelnen Gemeinden gleichartiger dargestellt, und indem der Wille Christi durch alle einzelnen Bischöfe vertreten wird, erscheint das Amt des Bischofs als Träger der kirchlichen Einheit. Während aber nach dieser Stelle die Idee der kirchlichen Einheit sich aus dem Verhältniß der Bischöfe zu den einzelnen Gemeinden ergiebt, deutet der falsche Ignatius an einem anderen Orte auch den Gedanken an, daß vielmehr die Idee der durch die Bischöfe getragenen Einheit der Kirche die Voraussetzung des Verhältnisses jener zu den einzelnen Gemeinden sei. Er schreibt ad Smyrn. 8: *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Unmittelbar ist freilich hierin nicht ausgesagt, daß der Bischof Vertreter der Gesammtkirche sei, aber die Begründung jener Aufforderung an die Gemeinde, sich an den Bischof zu halten, durch den Satz, daß jede Heilswirkung Christi die Katholicität der Kirche constituire, ist logisch nur möglich bei der Ergänzung der Zwischengedanken, daß eben auch der Bischof, als Stellvertreter Christi, die katholische Kirche constituire, und daß die Zugehörigkeit zu der letzteren der Zweck sei, nach welchem sich das Verhalten der einzelnen Gemeinde zu richten habe. In diesem Zusammenhange tritt uns auch der eigentliche Gedanke der katholischen Verfassung entgegen, daß die Beziehung des Bischofs auf die Idee der katholischen Einheit die logische Voraussetzung seiner Stellung in der einzelnen Gemeinde ist, und nicht etwa umgekehrt, daß aus dem gemeinsamen Verhalten der Bischöfe zu ihren Gemeinden die Idee der kirchlichen Einheit entspringe. Jener Gedanke ist aber bedingt durch die Anknüpfung des Episcopates an die Idee der Stellvertretung Gottes und Christi.

Hieraus folgt nun aber drittens, daß das Verhältniß des einzelnen Christen zu Gott und Christus nur

durch den Bischof vermittelt ist, und daß darum zunächst im Allgemeinen Gehorsam gegen den Bischof Pflicht ist, und dann, daß Disciplin und Cultus nur dann gültig und wirksam sind, wenn sie von dem Bischofe oder nach seiner Anordnung ausgeübt werden. Jener Grundsatz ist ausgesprochen ad Philadelph. 3: *ὅσοι θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν*, und von diesem Standpunkt aus preist der Verfasser die Epheser *τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ* (*τῷ ἐπισκόπῳ*), *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ* (ad Ephes. 5). Da nämlich der Bischof Repräsentant der Gesammtkirche ist, so ist die Verbindung mit ihm das Mittel der Einheit der Einzelnen mit Christus und Gott. Demgemäß sind nun Aufforderungen zum Gehorsam gegen den Bischof durch alle Briefe zerstreut, und der Grundsatz, daß er allein die Verbindung mit Gott vermittelt, auf die Disciplin und den Cultus in der Gemeinde angewendet. In jener Beziehung erinnern wir an die oben mitgetheilten Sätze des Philadelphenerbriefes, an welchen wir die Antithese gegen den Montanismus erkannten[1]. Indem die Sündenvergebung durch Gott denjenigen Reuigen zugesichert wird, welche sich an den Bischof wenden, wird eben der Bischof als das berechtigte Organ der Sündenvergebung, als der Inhaber der Schlüsselgewalt dargestellt, und im Gegensatze dazu werden die Schismatiker, welche die Sündenvergebung verweigern, eben wegen ihrer Trennung vom Bischofe verdammt. Das Recht der ausschließlichen Leitung des Cultus wird dem Bischofe in folgenden Sätzen beigelegt: *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. — οὐκ ἐξόν ἐστιν, χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* (ad Smyrn. 8). *Σπουδάζετε μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σάρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ*

---

1) S. oben S. 579.

καὶ διακόνοις, ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε (ad Philadelph. 4). Darum also, weil nur die von dem Bischofe geleiteten Cultusakte legitim sind und zum Heile gereichen, heißt es von denen, welche in Conventikeln das Abendmahl feiern: ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ (ad Ephes. 5).

An diesen Consequenzen zeigt es sich deutlich, wie verschieden der Standpunkt des falschen Ignatius von dem echten ist [1]. Der letztere kennt den Episcopat nur als Gemeindeamt, der falsche stellt die Gemeindefunktionen des Bischofs in Abhängigkeit von dessen gesammtkirchlichem Charakter. Solange jener Typus die Anschauung von der Verfassung beherrschte, galt eben auch jede einzelne Gemeinde als Gesammtheit Einzelner, als vollberechtigtes Subjekt der Disciplin und des Cultus, und deßhalb galt auch grundsätzlich jeder Einzelne als befähigt, die höchsten Cultusakte zu vollziehen, welches Rechtes man sich freilich für gewöhnlich um der äußeren Ordnung willen begab. Der falsche Ignatius stellt aber die Kirche, welche im Gegensatze gegen die einzelnen Gemeindeglieder durch den Bischof repräsentirt wird, als das eigentliche und ausschließliche Subjekt des Cultus und der Disciplin dar, und daraus folgt sowohl der specifische Charakter des Bischofs, als auch die Ausschließung der Gemeindeglieder von der aktiven Theilnahme an jenen beiden Funktionen des Gemeindelebens. Von diesem Standpunkt aus erscheint eigentlich Gott selbst, und nicht die Menschen, als Subjekt des Gottesdienstes, d. h. der Gottesdienst ist Theurgie geworden. Daß diese Form des Gottesdienstes, welche innerhalb der katholischen Kirche bis in die äußersten Consequenzen entwickelt worden ist, in Gegensatz gegen die ursprüngliche Anschauung und Lebensform des Christenthumes steht, leuchtet ein; wir erinnern aber noch ausdrücklich daran, daß der Umschlag mit der montanistischen Krisis der Kirche zusammenfällt, in welcher es sich blos deßhalb um die gesellschaftliche Verfassung handelt, weil es sich zugleich um die innere gottesdienstliche Verfassung handelte. Die Gnosis hat die Kirche nicht tief aufgeregt, dagegen im Gegensatze der montanistischen

---

1) S. oben S. 420 f.

und episcopalen Parthei sind die innersten religiösen Kräfte in Bewegung und Gährung gebracht worden. Hiedurch rechtfertigt sich eben auch die Disposition unserer Untersuchung, indem wir das Auftreten des Montanismus als Hauptscheidepunkt der Verfassungsgeschichte dargestellt haben. Die Briefe des falschen Ignatius sind das älteste rein katholische Dokument, in welchem die Grundsätze über den Episcopat, die den Montanismus in's Leben riefen, gegen diese Richtung theoretisch festgestellt sind. Es kam aber nun darauf an, diese Grundsätze nicht nur gegen den Montanismus praktisch durchzuführen, sondern auch noch andere Reste der ursprünglichen Verfassung und gottesdienstlichen Praxis, welche nicht gerade alle in dem Montanismus sich concentrirt hatten und mit ihm überwunden wurden, außer Gültigkeit zu setzen, und durch weitere Ausführung der neuen Verfassungstheorie für die Folge von der Kirche fern zu halten. In dieser Hinsicht läßt auch der falsche Ignatius noch Manches übrig, zu dessen definitiver Feststellung in seiner Umgebung wohl kein Anlaß gelegen hatte. So setzt er z. B. ohne Weiteres die völlige Uebereinstimmung des Standes der Presbytern mit dem Bischofe voraus, ohne die amtlichen Befugnisse derselben in der Gemeinde genau zu bestimmen. Dies erscheint aber um so nöthiger, als die Presbytern die natürlichen Vertreter des Gemeindeinteresses gegen den Bischof als Kirchenbeamten waren, und eine Reaktion jener gegen diesen nicht nur im Bereich der Möglichkeit liegt, sondern, wie wir sehen werden, auch wirklich vorgekommen ist in einem solchen Kreise, in dem die montanistische Opposition gegen den Episcopat schon verstummt war. Es ist bekannt, wie Cyprian in Hinsicht auf diese, wie auf andere noch nicht geordnete Elemente des kirchlichen Lebens das Recht des Episcopates praktisch hat durchfechten müssen, und erst in den apostolischen Constitutionen ist das neue System der kirchlichen Verfassung zu seiner Vollendung gekommen.

II. Cyprian.

Der berühmte Bischof von Karthago gilt mit Recht als ein Hauptkämpfer für die Einheit der Kirche, wie für den Episcopat.

Man darf ihn aber auch nicht überschätzen, und seine Bedeutung für die Verfassungsgeschichte als eine epochemachende ansehen. Er ist nur der erste Hierarch, dessen Wirksamkeit und dessen Motive wir aus den von ihm hinterlassenen Schriften und Briefen erkennen können, während der Einfluß Anderer, über welche wir vielleicht nur geringe Notizen besitzen, viel durchgreifender, als der Cyprian's, gewesen sein mag. Cyprian's Ideen über den Episcopat sind weder neu, noch vollständig abgeschlossen, und wenn er auch mit achtungswerther Energie nach den einmal gefaßten Grundsätzen handelte, so ist er darum doch nur ein Beispiel von der Richtung, welche von einer Menge gleichzeitiger Bischöfe in derselben Weise verfolgt wurde, die man doch darum nicht geringer als Cyprian anschlagen darf, weil sie Nichts geschrieben haben, oder weil ihre Schriften durch die Gunst des Schicksales uns nicht erhalten worden sind.

Eine Hauptseite der Wirksamkeit Cyprian's ist die Behauptung seiner Würde gegen die Machinationen einer Parthei karthagischer Presbytern, welche sowohl die Händel mit den Confessoren, als auch das Schisma des Felicissimus erregten. Unzweifelhaft hat Rettberg[1]) Recht, daß die Motive des Widerstandes jener Parthei gegen den Bischof nicht blos so unlauter gewesen sein werden, als sie dieser in seinen Briefen darstellt, sondern daß man die Quelle jener Händel in dem Kampfe des Presbyterialsystems gegen das Episcopalsystem zu suchen habe. In diesem Kampfe werden wir aber noch etwas tieferes, nämlich die letzten Nachwirkungen der Autonomie der Gemeinde gegen die kirchliche Gewalt des Bischofs zu suchen haben. Und dies wird um so wahrscheinlicher, da dem Bischofe selbst der Grundsatz der Autonomie der Gemeinde nicht fremd ist, ungeachtet des Widerspruches, in welchem er mit den sonst von ihm erhobenen Ansprüchen steht. Als während seiner Abwesenheit von Karthago die Confessoren, im Einverständniß mit den dem Cyprian abgeneigten Presbytern, die Wiederaufnahme den Gefallenen gewähren wollten, erklärt er

---

1) In seiner Monographie über Cyprian, S. 70, welche überhaupt verglichen werden möge, da die Darstellung der Wirksamkeit Cyprian's im Einzelnen unserer Aufgabe fern liegt.

gegen seinen Klerus, daß er darauf nicht eingehen könne, quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere (Ep. 14, 4). Mit Beziehung auf denselben Fall erklärt er es ferner für geziemend, ut praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponant omnia consilii communis religione (Ep. 19, 2). In diesem Sinne spricht er endlich den Grundsatz aus, quod ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta (Ep. 33, 1). Wie diese Gedanken lebhaft an die ursprüngliche Praxis der Vergebung der Todsünden durch die ganze Gemeinde erinnern, so erkennt Cyprian ebenfalls das auf einer verwandten Anschauung beruhende Vorrecht der Confessoren und Märtyrer an (Ep. 18, 1; 19, 2), indem er in Uebereinstimmung mit den übrigen Zeugnissen Christus selbst als in den Märtyrern leidend vorstellt (Ep. 10, 3. 5). Während also die Fortpflanzung dieser Grundsätze auch auf Cyprian es erklärt, daß sowohl von den Märtyrern, als auch von Presbytern und einem Theile der Gemeinde noch Gegenwirkungen gegen die alleinige Disciplinargewalt des Bischofes ausgingen, so zeigt sich doch bei näherer Betrachtung nicht nur, daß Cyprian mit jener Idee sein eigentliches Princip nur maskirt, sondern auch, daß jenes Vorrecht der Märtyrer ebenso durch die allmählig erfolgte Befestigung der Verfassung beschränkt, als durch Mißbrauch seinem ursprünglichen Sinne untreu geworden war [1]). Diesem ist es keineswegs gemäß, daß die Märtyrer blos durch ihre Willenserklärung Gefallenen die Aufnahme in die Kirche ertheilen zu können meinten, und daß sie durch Ertheilung von Aufnahmescheinen ohne nähere Bezeichnung derer, welchen sie gelten sollten, die Forderungen der Bußdisciplin durchaus verletzten (Ep. 15, 4; 16, 2). Aus dieser nachlässigen, ja irreligiösen Behandlung ihres Vorrechtes ergab sich eine Beschränkung desselben von selbst, indem die Märtyrer ihre

---

1) S. oben S. 388 f. Die richtige Vorstellung spricht auch Celerinus im Briefe an den Bekenner Lucianus (Ep. 21, 3) aus: Per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, quod omnia indulgeatis.

Erklärung, daß sie allen Gefallenen den Frieden mit der Kirche gewährt hätten, an die Bedingung knüpfen, daß Cyprian prüfe, wie sich die Einzelnen nach ihrem Abfall betragen hätten[1]). Hierin liegt freilich eine Concession an den Bischof, aber von einer solchen Zweideutigkeit, daß sie entweder neben der allgemeinen Erklärung der Märtyrer illusorisch wird, oder diese selbst im Wesentlichen aufhebt. Man erkennt hieran deutlich genug, daß die Behandlung jenes Vorrechtes der Märtyrer entartet war, und daß dieselben deßhalb das richtige Verhältniß zwischen ihrem Privilegium und der Disciplinargewalt des Bischofs nicht mehr zu finden vermochten. Es sind nun Fälle voreiliger Aufnahme solcher von Märtyrern berechtigten Gefallenen durch die mit ihnen verbündeten Presbytern, gegen welche Cyprian an die Entscheidung der Gesammtgemeinde appellirt, in den Formeln, welche oben angeführt sind. Dies sind nun aber wirklich nicht die Principien, von welchen sich Cyprian in seiner Amtsführung leiten ließ, sondern er deckt nur seine eigene Auktorität, auf welche es ihm ankommt, durch jenen Gedanken der wahren Autonomie der Gemeinde, welche die Märtyrer und Presbytern verletzten, indem sie gerade das populäre Interesse zu vertreten meinten und vorgaben. Cyprian soll freilich nicht Lügen gestraft werden, wenn er als Grundsatz seiner Amtsführung ausspricht, Nichts ohne Rath der Presbytern und ohne Beistimmung der Gemeinde zu unternehmen. Wenn man aber auf die Fälle reflektirt, in denen der Klerus oder die Gemeinde in Widerspruch gegen den Bischof trat, wo also die freilich grundsätzlich immer anzustrebende Uebereinstimmung jener verschiedenen Faktoren nicht stattfand, so ist zu beobachten, daß der Schwerpunkt der Theorie Cyprian's über die Verfassung, durch welche seine Amtsführung geleitet wurde, lediglich in seiner Vorstellung vom Episcopate ruht.

Cyprian behauptet zwar, daß die ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta (Ep. 33, 1), aber unmittelbar vorher geht der Satz, daß die ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gu-

---

1) Ep. 23. S. oben S. 389, Anm. 1.

bernetur. Hiemit stimmt der Satz überein, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (Ep. 66, 8). Wenn also der Bischof allein der organisirende Faktor in der Gemeinde ist, durch den alle Gemeindeakte geleitet werden, so ergiebt sich hieraus, daß die von den Presbytern voreilig vollzogene Aufnahme der durch die Märtyrer empfohlenen Gefallenen dem Cyprian nur als unberechtigte Anmaßung der höchsten Amtsfunktion erscheinen mußte (cum contumelia et contemtu praepositi totum sibi vindicant, Ep. 16, 1). Jenes Vorrecht des Episcopates gründet Cyprian zunächst darauf, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, oder daß das Amt beider dasselbe ist (Ep. 3, 3; 45, 4), und zwar denkt er dabei hauptsächlich an die den Aposteln übertragene und von ihnen auf die Bischöfe vererbte Schlüsselgewalt (Ep. 33, 1; 73, 7), worin ihm Firmilian von Cäsarea völlig beistimmt (Ep. 75, 16). Ueberhaupt bleibt diese Deutung der apostolischen Nachfolge unangefochten, seitdem der principielle Gegensatz des Montanismus überwunden war, denn die Eingriffe der karthagischen Märtyrer und Presbytern in das Amtsvorrecht Cyprian's, obwohl in ihnen eine ganz verschiedene Anschauung von der Disciplinargewalt nachwirkt, haben vielmehr persönliche, als principielle Motive. Mit jener Ansicht vom Episcopat, welche die Epoche der Verfassung seit dem Montanismus bezeichnet, gehört natürlich der Grundsatz zusammen, daß eine Wiederholung der kirchlichen Buße für Todsünden gestattet sei, aber indem die widerspenstige Partei hierin mit Cyprian grundsätzlich übereinstimmte, so beobachtete er allein die Bedingung, daß nur nach längerer Pönitenz die Wiederaufnahme in die Kirche erfolgen dürfe (Ep. 15, 2; 55, 12 ff; 57, 1).

So bestimmt nun jener Amtscharakter des Bischofes durch Cyprian ausgeprägt ist, so wenig vollendet ist die dogmatische Substruktion desselben. Zu derselben rechne ich nicht die schon feststehende, stetige Vergleichung der Bischöfe mit den alttestamentlichen Priestern, und die Anwendung der diese angehenden Regeln auf jene [1]). Indem über dem priesterlichen Charakter des Kle-

1) Ep. 1, 3; 4, 4; 65, 2; 67, 1; 72, 3; 73, 8. Für gewöhnlich

rus das allgemeine Priesterthum der Gemeinde, aus welchem doch jener eigentlich erst abgeleitet werden konnte [1]), vergessen wurde, trägt die Wendung, welche Cyprian jener Idee nach dem A. T. gab, allerdings dazu bei, die Schranke zwischen Klerus und Volk zu befestigen, aber zur Erklärung der in den Bischöfen anerkannten geistlichen Gewalt trägt jene durchgeführte Parallele zwischen dem christlichen Klerus und der alttestamentlichen Priesterschaft nicht bei. Zwar erklärt Cyprian den Begriff sacerdotes, id est dispensatores dei (Ep. 59, 7), aber es leuchtet ein, daß dieser Gedanke, dem wir schon beim falschen Ignatius begegnet sind, keineswegs vom alttestamentlichen Priesterthume abstrahirt ist, sondern nur ein anderer Ausdruck für die den Bischöfen zugeschriebene Schlüsselgewalt ist, für welche wir eben eine dogmatische Begründung suchen. Als solche können wir ferner den Beweis für die unmittelbar göttliche Leitung des Episcopates nicht ansehen, welchen er in der angeführten Stelle, und noch in einem anderen Briefe (66, 1) braucht. Beidemale erinnert Cyprian an die im Evangelium (Matth. 10, 29) ausgesprochene Fürsorge Gottes für die Sperlinge, und macht von der Sorgfalt desselben für das Geringste den Schluß, daß das um so viel wichtigere Amt des Bischofs nicht ohne Einwirkung Gottes übertragen und ausgeübt werden könne. Hiemit ist ja aber gar nicht erklärt, auf welche Weise die Einwirkung Gottes auf die Bischöfe stattfindet. Nach Maaßgabe des Verhältnisses zwischen der Sündenvergebung als unmittelbarem Attribute Gottes, und dem Anspruche, den der Bischof auf dessen Ausübung macht, mußte dieses Vorrecht durch eine bestimmte an das Amt gebundene Einwirkung des göttlichen Geistes motivirt sein. Allerdings finden sich nun auch dahin gehende Sätze, aber zum vollen Abschluß sind dieselben nicht gelangt. Der Gedanke, auf den es uns ankommt, ist in folgenden Worten von Cyprian klar ausgesprochen in dem Briefe an Florentius Pupianus (66, 9): Si maiestatem dei, qui sacerdotes ordinat, cogi-

---

bezeichnet C. nur die Bischöfe als Priester, seltener die Presbytern, obgleich er sagt: Cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti sunt (Ep. 61, 2).

1) S. oben S. 406.

taveris, si Christum, qui arbitrio et nutu ac praesentia sua et praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis gubernat, aliquando rèspexeris, etc. Hierin ist nämlich eine stete Einwirkung Christi als an das Bischofsamt gebunden gedacht, welche gewährleistet, daß z. B. die Sündenvergebung wirklich von dem Bischofe vollzogen wird. Wenn dagegen Cyprian anderwärts sagt, daß er deo inspirante et mandante es unternehme, die richtige Observanz in der Verwaltung des Abendmahles zu vertheidigen (Ep. 63, 1), oder wenn die afrikanischen Bischöfe unter Cyprian einen Synodalbeschluß als sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente gefaßt darstellen (Ep. 57, 6), so scheinen sich diese Formeln nicht gerade auf ein amtliches Attribut zu beziehen. Andere Aussprüche scheinen diesem Gedanken näher zu stehen. An Stephanus von Rom schreibt Cyprian über dessen Amtsvorgänger Cornelius und Lucius: illi pleni spiritu dei et in glorioso martyrio constituti dandam esse lapsis pacem censuerunt; quam rem omnes omnino ubique censuimus. Neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus, et ideo manifestum est, eum spiritus sancti veritatem cum ceteris non tenere, quem videmus diversa sentire (Ep. 68, 6). In einem anderen Brief behauptet er: per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant spiritum sanctum (Ep. 69, 11). Da nun nach einer anderen Aeußerung die Bischöfe allein die Taufe und die Sündenvergebung ertheilen können, und zwar, weil sie die Nachfolger der Apostel sind, denen der heilige Geist ertheilt war [1]), so scheint es nicht klarer ausgesprochen werden zu können, daß eben die Bischöfe als ausschließliche Inhaber des heiligen Geistes angesehen werden. Allein hiegegen waltet doch ein Bedenken ob. Ungeachtet Cyprian ein Recht der Laien, zu taufen und die Sünden

1) Ep. 73, 7: Post resurrectionem Christus ad apostolos loquitur dicens: sicut misit me pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: accipite spiritum sanctum; si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur (Ioh. 20, 21—23). Unde intelligimus, non nisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid aut solvere.

zu vergeben, gar nicht als möglich denkt, so ist doch der Gedanke, daß die Bischöfe den heiligen Geist besitzen, in den Briefen, welche das novatianische Schisma und den Streit über die Ketzertaufe betreffen, keineswegs so gemeint, daß die Laien von diesem Besitz ausgeschlossen seien, sondern ist nur gegen die Vorstellung gerichtet, daß der heilige Geist und demnach die Gültigkeit der Sakramente auch bei Schismatikern und Häretikern anerkannt werden können. Wenn also Cyprian sich keineswegs dem Gedanken verschließt, daß der heilige Geist allen gläubigen Mitgliedern der katholischen Kirche innewohnt (Ep. 69, 14), ohne daß er einen Grad- oder Artunterschied dieses Besitzes zwischen dem Klerus und den Laien nachweist, so ist erstens nicht zu begreifen, warum nicht auch Laien gültige Taufen vollziehen dürften, und dann erweist sich die dogmatische Begründung des göttlichen Vorrechtes des Klerus als schwankend. Dies zeigt sich auch daran, daß wenn auch einigemale die Handauflegung als Akt der Mittheilung des heiligen Geistes in der Art erwähnt wird, als wenn die Vorstellung gälte, daß derselbe aus dem Besitze des Bischofs auf einen Anderen überginge (Ep. 72, 1; 73, 6; 74, 5), dennoch an einer Stelle der ursprüngliche Sinn jenes Ritus sich bemerklich macht, daß eigentlich das von der Handauflegung begleitete Gebet das Vehikel der Geistesmittheilung sei [1]). Noch von einer anderen Seite her wird die Vorstellung, als ob die Bischöfe den heiligen Geist als Amtscharakter besäßen, beschränkt oder schwankend gemacht. Cyprian bespricht in seinen Briefen (65. 67) zwei Fälle, in denen Bischöfe in der Verfolgung nicht bestanden waren, indem der eine den heidnischen Göttern geopfert hatte, zwei andere aber sich

---

1) Ep. 73, 9. S. oben S. 391. — Ein ähnliches Schwanken über die Methode der Sündenvergebung spricht sich auch in den Briefen des Pacianus von Barcelona an den Novatianer Sympronianus (s. oben S. 485) aus. Einerseits behauptet er, daß die den Aposteln verliehene Schlüsselgewalt auf die Bischöfe übergegangen sei, daß demnach, quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est, daß in episcopo dei nomen operatur, daß, quod ego facio, non meo iure, sed domini. Nichts destoweniger legt er ein großes Gewicht darauf, daß die Sündenvergebung erst post totius ecclesiae preces ertheilt werde, die doch nur an Gott gerichtet sein können, dessen sündenvergebende Kraft als unübertragbar vorgestellt wird. Dies wiederum zum Beweise unserer S. 385 gegebenen Darstellung von der ursprünglichen Praxis der Sündenvergebung.

Scheine hatten ausstellen lassen, als wenn sie dies gethan hätten, und doch nachher in der Verwaltung ihres Amtes fortgefahren waren. Das Recht hiezu wird ihnen von Cyprian bestritten, und alle ihre Amtshandlungen nicht nur für ungültig, sondern auch für verunreinigend erklärt. Aus diesem Urtheile, wie aus der im letzteren Briefe gelegentlich berührten Regel, daß man bei der Wahl eines Bischofs sich der Reinheit und Festigkeit seines Glaubens und seines Charakters versichern müsse, scheint nun zu folgen, daß der Amtscharakter auf persönlichen Eigenschaften beruhe, ganz im Gegensatz gegen die vorher entwickelte Anschauung. Es scheint sogar hierin der Grundsatz der donatistischen Parthei ausgesprochen zu sein, daß die Gültigkeit der Amtshandlungen durch die Heiligkeit des sie vollziehenden Bischofs bedingt sei. Allein man übersehe nicht, daß Cyprian ebenso klar auch an der entgegengesetzten Theorie festhält. Also ist eben seine Theorie zwischen zwei principiell unvereinbaren Anschauungen getheilt, oder beide sind eben noch in unbefangener Weise an einander gebunden, und daß sie nicht schon in Cyprian selbst, oder in seiner Umgebung in offenen Widerstreit traten, liegt an den Verhältnissen, in denen er sich bewegte. Freilich müssen wir aber hierin den Keim zu dem nachher eingetretenen Conflikt zwischen der Kirche und der donatistischen Parthei anerkennen, welcher in die Geschichte der altkatholischen Kirche so tief eingriff, aber, wie wir sehen, nicht aus der zufälligen Laune eines Schismatikers, sondern aus der Unentschiedenheit der kirchlichen Theorie mit Nothwendigkeit hervorging [1]. Es liegt nicht im Bereich unserer Aufgabe, die weitere Entwickelung der Begriffe des Sakramentes und des Episcopates, welcher von jenem in Abhängigkeit steht, durch die Streitigkeiten des dritten und vierten Jahrhunderts hindurch zu verfolgen. Nur soviel dürfen wir andeuten, daß während die von Augustin dem Donatismus entgegengesetzte Theorie des Sakramentes dem Episcopat die Grundlage entzog, auf der er, wie wir bisher gesehen haben, das Attribut des heiligen Geistes anstrebte, die auf den Kirchenversammlungen des vierten Jahrhunderts getroffenen disciplinari-

1) Vgl. S. 354.

schen und dogmatischen Entscheidungen ihm jenes Attribut um so sicherer zuführten [1]).

Bisher haben wir Cyprian's Theorie vom Episcopat insofern in's Auge gefaßt, als das wesentlich kirchliche Amt auf die Gemeindeverhältnisse angewandt ist. Der unbefangenen Zweideutigkeit, in welcher die daraus hervorgehenden Attribute stehen blieben, um eine weitere Durcharbeitung der kirchlichen Lebensfragen möglich zu machen, entspricht auch die Haltung, in welcher Cyprian die kirchliche Einheit darstellt. Wir meinen die noch ohne Entscheidung mit einander verflochtenen Ideen des Episcopal- und Papalsystems. Einerseits kennt Cyprian kein höheres Amt, kein höheres Organ der kirchlichen Einheit, als den Episcopat, der wenn auch von einer Menge von Personen dargestellt, in einträchtiger und solidarischer Weise verwaltet wird [2]). Hieraus ergiebt sich für die Bischöfe die Pflicht, unter Umständen über ihr nächstes Gebiet hinaus auch für fremde Gemeinden zu sorgen, wenn solche durch ihre Vorsteher auf falsche Wege geleitet worden sind (Ep. 68). Ferner folgt daraus das System der Synoden, zugleich aber auch, daß kein Bischof dem anderen untergeordnet sei, und Keiner von dem Anderen um eines amtlichen oder persönlichen Vorzuges willen Gehorsam zu erheischen habe [3]). Diesen Grundsätzen widerspricht es nun nicht, daß Cyprian den Gedanken der Einheit der Kirche und des Episcopates wiederholt an die Thatsache anknüpft, daß Christus seine Kirche auf Einen, den Petrus, gegründet, und ihm zuerst das Amt der Schlüssel übertragen habe, denn ausdrücklich wird dabei der gleiche Rang

---

1) Einige Proben theilt Kahnis, die Lehre vom heil. Geiste, I, S. 177, mit.

2) Ep. 55, 20: Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. De unit. eccl. 5: Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

3) Dies spricht C. auf der wegen des Streites über die Ketzertaufe zu Karthago gehaltenen Synode in folgenden Worten aus: Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum iudicare.

der übrigen Apostel mit Petrus gewahrt [1]). In diesen Aeußerungen liegt nämlich nicht die Verleihung eines Vorrechtes über die Bischöfe an den römischen Stuhl, welche freilich durch unläugbare Interpolationen der zuerst mitgetheilten Stelle dem Cyprian hier hat untergeschoben werden sollen; allein andere Stellen beweisen doch, daß Cyprian jene Anwendung auf die römische Gemeinde und den römischen Episcopat gemacht hat, daß jene die Urgemeinde sei, aus welcher die Einheit der Kirche hervorgegangen sei, und daß dieser deßhalb einen Vorrang vor allen Bischöfen behaupte [2]). Diese Aeußerungen gehören zu den frühesten Spuren der Idee des römischen Papstthums, nachdem vorher nur Irenäus, so viel uns bekannt ist, es ausgesprochen hat, daß ad hanc ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam [3]). Dies war aber eine Idee, welcher damals noch keine Wirklichkeit entsprach. Wenn auch Cyprian in der ersten Periode seiner Amtswirksamkeit in möglichst enger Verbindung mit der römischen Gemeinde zu bleiben, und in Uebereinstimmung mit den dort herrschenden Ansichten zu handeln suchte, so ist damit kein Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit von Rom verbunden, und zur Beurtheilung jenes Verhältnisses zu Rom muß daran erinnert werden, daß die afrikanischen Gemeinden Stiftungen der römischen waren [4]). Bei dem Streit über die Ketzertaufe zeigt es sich aber, wie wenig praktische Bedeutung erst jene Idee für Cyprian hatte, wenn die Interessen und Tendenzen der Gemein-

1) De unit. eccl. 4: Dominus, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. Ep. 73, 7: Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit.

2) Ep. 48, 2 nennt er die römische Gemeinde ecclesiae catholicae radix et matrix. Ep. 59, 19: ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. In der Stelle Ep. 43, 5: deus unus est, et Christus unus et una ecclesia et cathedra una supra petram domini voce fundata, ist nicht auf den römischen Stuhl, sondern auf die auf Petrus beruhende Einheit des Episcopates angespielt.

3) Adv. haer. III, 3, 2.

4) Tertull. de praescr. haer. 36.

den auseinander gingen. In jenem Conflikte sprach Cyprian die oben angeführten Worte vor den zur Synode versammelten afrikanischen Bischöfen aus, welche durch alle Interpolationen der Schrift de unitate ecclesiae nicht aufgewogen werden, und welche neben den auf jenen Streit sich beziehenden Briefen beweisen, daß die Papstidee damals höchstens erst ein Anspruch auf die Zukunft, nicht aber ein festgegründetes altes Recht war, welches nur durch zufällige Umstände zurückgedrängt und außer Curs gesetzt worden wäre [1]). Wir müssen es aber auch eben als Charakter der altkatholischen Kirche ansehen, daß so wie der Episcopat als höchstes Kirchenamt sich gegen die Autonomie der einzelnen Gemeinden festgesetzt hatte, der neue Keim der Einheit im römischen Papstthum als Wunsch und Anspruch, aber auch als Beweis eines in dem einmal eingeschlagenen Wege der Kirchenbildung gegründeten Bedürfnisses, an das Licht trat. Die Geschichte der altkatholischen Kirche nach der Seite der Verfassung besteht eben darin, daß während sich öffentlich das Synodalsystem als Träger der Kirche entwickelte, die Bedeutung des römischen Episcopates im Stillen fortschritt, bis es seit dem Concil zu Chalcedon als eigentliche Stütze des Synodalsystems selbst sich geltend machte.

III. Die apostolischen Constitutionen.

Die ersten sechs Bücher der apostolischen Constitutionen enthalten ein System des Katholicismus nach der dogmatischen, moralischen, disciplinarischen, liturgischen Seite, welches gemäß der Nachweisung von Drey [2]) nur der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehören kann, wenn auch Vorschriften höheren Alters in das Werk aufgenommen sind. Die darin ausgesproche-

---

1) Uebrigens haben wir ja auch gesehen, daß jene Idee der Aufsicht über die ganze Kirche zuerst auf Jacobus den Gerechten und den judenchristlichen Episcopat in Jerusalem angewendet worden ist (s. oben S. 471), und daß erst nach dem Aufhören der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem und nach der Uebertragung der petrinischen Sage nach Rom die Anknüpfung jener Idee an den römischen Episcopat hat vor sich gehen können (s. oben S. 257).

2) Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel, S. 45 ff.

nen Vorschriften über die Verfassung, namentlich in ihrer Beziehung zur Disciplin, schließen sich auf das Engste an die Grundsätze an, als deren Vertreter Cyprian bekannt ist. Während wir aber bei Cyprian neben den Grundsätzen, welche zu einem relativen Abschlusse gekommen sind, Keime zu der weiteren Entwickelung haben erkennen müssen, welche theilweise den kirchlichen Boden verließ, ist diese Perspektive in den apostolischen Constitutionen verschlossen, und die leitenden Grundsätze der Kirchenverfassung ihrer Zeit sind in voller Abrundung dargestellt. Diese Verschiedenheit liegt an dem verschiedenen Charakter der Quellen. Durch die Briefe Cyprian's sind wir befähigt, die treibenden Gedanken der Verfassungsentwickelung in ihrer unmittelbarsten Conception zu beobachten, und Verhältnisse derselben zu durchschauen, welche damals weder in ihren Consequenzen an das Tageslicht getreten waren, noch dem Cyprian selbst völlig gegenwärtig waren. Die apostolischen Constitutionen dagegen bringen als Gesetzbuch natürlich nur die Formen, welche in dem allgemeinen Bewußtsein zu einer bestimmten Gestalt herausgearbeitet waren, ohne die Keime von Gedanken zu verrathen, welche neben der öffentlichen Anerkennung des Gewordenen, halb bewußt, halb unbewußt auf Bildung neuer Formen hinwirken, die über die gegenwärtigen hinausgreifen. Wegen dieser Eigenthümlichkeit muß aber unsere Geschichte der altkatholischen Kirchenverfassung bei den apostolischen Constitutionen stehen bleiben, weil sie uns den Episcopat, das wesentliche verfassungsmäßige Organ jener Epoche, als entstanden, als fertig darstellen, ohne die Aussicht auf spätere Formen, auf das Patriarchensystem oder das Papstthum zu eröffnen. Wie also das von den Constitutionen entworfene Bild des Episcopates nach dieser Seite abgeschlossen ist, so ist auch die allgemeine kirchliche Stellung desselben, d. h. sein Verhältniß zur Glaubensregel vielmehr vorausgesetzt, als entwickelt. Das Hauptgewicht fällt auf die disciplinarische Stellung des kirchlichen Episcopates zur Gemeinde, und wir erkennen an den in dieser Hinsicht eingreifenden Prädikaten, daß es sich um die Stufe des Episcopates nach Ueberwindung des Montanismus handelt.

Die Hauptprädikate des Bischofs hängen von der Anerken-

nung der S c h l ü s s e l g e w a l t desselben ab. So heißt es II, 11, daß der Ausspruch Christi bei Matth. 18, 18 den Bischöfen gelte, und II, 18: *γνώριζε οὖν ὦ ἐπίσκοπε τὸ ἀξίωμά σου, ὅτι ὡς τοῦ δεσμεῖν ἐκληρώσω τὴν ἐξουσίαν, οὕτω καὶ τοῦ λύειν.* Auf dieses Vorrecht wird nun zunächst an beiden Stellen die Ermahnung gegründet, daß der Bischof seines Amtes würdig leben müsse; das Amt an sich enthält aber die höchsten Attribute, welche in Uebereinstimmung mit den Lehren der clementinischen Homilieen und des falschen Ignatius stehen. So ist der Bischof nach II, 11: *ὡς θεοῦ τύπον ἔχων ἐν ἀνθρώποις τῷ πάντων ἄρχειν ἀνθρώπων, ἱερέων, βασιλέων, ἀρχόντων, πατέρων, υἱῶν, διδασκάλων καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ὑπηκόων;* Cap. 20 wird der an die Apostel gerichtete Ausspruch Jesu bei Luc. 10, 16 auf den Bischof übertragen: *ὁ αὐτοῦ ἀκούων, Χριστοῦ ἀκούει;* Cap. 25 treten folgende Prädikate auf: *ὑμεῖς (ἐπίσκοποι) τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφῆται, ἄρχοντες, καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς, οἱ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, — οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαστάζοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι.* Wenn einmal der Bischof als Stellvertreter Christi angeschaut wird, so ist es folgerecht, daß davon nicht nur auf sein Lehrer- und Richtergeschäft Anwendung gemacht wird, sondern, daß das Mittler- und Erlösungsamt des Herrn ebenfalls als vom Bischofe fortgesetzt gedacht wird. Das erstere dieser beiden Prädikate wird freilich Cap. 26 näher bestimmt als *μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις,* worin sich zeigt, daß es aus der alttestamentlichen Deutung des priesterlichen Charakters hervorgegangen ist. Das zweite Prädikat aber beruht auf einer geistreichen Combination zwischen der bischöflichen Vollmacht, die Sünden zu vergeben, und dem Gedanken, daß der, welcher die Sünden Anderen vergiebt, sie auf sich selbst nimmt. Dieser Gedanke ist uns aber auch schon als Schlüssel zu der Sündenvergebung durch das Gebet der Gemeinde begegnet [1]), und sofern diese Funktion als Attribut des bischöflichen Amtes erscheint, ist auch die Uebertragung jenes Gedankens erklärt. Daß das Gemeindegebet neben der Ausübung der bischöflichen Schlüsselgewalt

---

1) S. oben S. 385.

in diesem Sinn eigentlich keine Stelle mehr haben kann, ist klar; wenn dasselbe aber dennoch in den Constitutionen II, 18. 41 angeordnet ist, so haben wir darin nur einen Rest früherer, nicht auf das bischöfliche Amt gegründeter, Disciplinar- und Verfassungsgrundsätze erkennen können [1]. Das Prädikat des Königs wird dem Bischof offenbar wegen seiner civilrichterlichen Gewalt über die Gemeinde ertheilt, welche der Verfasser nach dem Vorgange des Paulus anerkennt und worüber er specielle Bestimmungen erläßt (II, 46. 47). Das Prädikat des Propheten ist aber für den Bischof in der Epoche, welche uns jetzt beschäftigt, sehr charakteristisch. Es schließt den besonderen Besitz des heiligen Geistes in sich und zwar ohne das Merkmal der Ekstase. Darauf war ja der montanistische Streit hingekommen, ob der Besitz des Geistes an jenes Merkmal geknüpft sei, oder nicht, und als Zeichen des Sieges behauptete die Parthei des Episcopates mit der Schlüsselgewalt den vorzüglichen Besitz des Geistes, also den Charakter des Propheten, auch ohne übernatürliche Erhebung. Auf Grund dieser Anschauung heißen die Bischöfe nicht nur *οἱ τῷ ἁγίῳ πνεύματι πληρώσαντες* (II, 33), sondern auch *φθόγγοι θεοῦ* (Cap. 25), *στόμα θεοῦ* (Cap. 28). Alle diese Prädikate werden freilich überboten, aber nur in consequenter Anwendung der zu Grunde liegenden Idee, durch die Bezeichnung des Bischofs als *ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεὸν* (Cap. 26), in welcher Eigenschaft natürlich die oben ausgesprochene Erhabenheit desselben über alle weltliche Gewalt gerechtfertigt ist.

Die Situation der Verfassung nach dem Montanismus wird ferner bezeichnet durch den der Kirchenzucht zu Grunde gelegten Gedanken der Milde, und der Möglichkeit einer öfteren Wiederholung der kirchlichen Buße für Todsünden. Dieser Grundsatz wird im zweiten Buche der Constitutionen zuerst von Cap. 12, dann von Cap. 38 an mit aller Ausführlichkeit dargestellt, und die entgegenstehende strengere Ansicht (namentlich in Cap. 14) durch biblische Zeugnisse zurückgewiesen. Wenn also hieraus zu schließen ist, daß jener Grundsatz damals kirchliche Lebensfrage war

---

1) S. oben S. 393.

so kann er, da die Auktorität des Bischofs in der oben bezeichneten Weise feststeht, nur gegen die Novatianer vertheidigt sein, welche in jenem materiellen Punkte der Kirchenzucht mit dem Montanismus übereinstimmten.

Von dem nachgewiesenen Standpunkt des Episcopates hängt es endlich ab, daß sämmtliche Cultusakte nur in ihrer Ausübung und Gewährleistung durch den Bischof als gültig anerkannt werden. Fast mit den Worten des falschen Ignatius, aber noch mit Hinzuziehung der Analogie des alttestamentlichen Cultus, wird den Laien folgendes vorgehalten: Ὡς οὐκ ἦν ἐξὸν ἀλλογενῆ, μὴ ὄντα λευΐτην, προσενέγκαι τι, ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό (II, 27). Das allgemeine Priesterthum der Christen, aus dessen Anerkennung doch erst die Vorstellung vom Priesterthum der die Gemeinde repräsentirenden Beamten sich entwickelte, ist nach dieser Regel ganz von dem letzteren absorbirt oder verdrängt, und dies ist eben nur die Folge der Erhebung des Episcopates zum Besitze der Schlüsselgewalt. Mehr specialisirt wird jene Regel im zehnten Capitel des dritten Buches: Ἀλλ' οὐδὲ λαϊκοῖς ἐπιτρέπομεν ποιεῖν τι τῶν ἱερατικῶν ἔργων· οἷον θυσίαν, ἢ βάπτισμα, ἢ χειροθεσίαν, ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην. Aber nicht nur die Grenze zwischen dem Klerus und den Laien wird auf diese Weise festgesteckt, sondern mit derselben Genauigkeit werden die Rechte der verschiedenen Klassen der Kleriker an Ausübung kirchlicher Funktionen begrenzt. Das elfte Capitel des dritten Buches setzt in Uebereinstimmung mit der oben [1]) angeführten Regel aus VIII, 28 fest, daß nur der Bischof ordiniren dürfe, und nur der Bischof oder der Presbyter unter Beihülfe der Diakonen, nicht aber der Diakonus selbständig oder einer aus den niederen Klassen des Klerus, die Taufe vollziehen dürfe. Hiemit ist sogar das noch von Tertullian [2]) dem Diakonus gestattete Recht zu taufen, abgeschnitten. In der letzten Regel ist nicht die Rede davon, wer

1) S. oben S. 437.
2) S. oben S. 377.

die Sündenvergebung durch die Auflegung der Hände zu vollziehen habe. Aus II, 41 geht aber hervor, daß damit allein der Bischof betraut wird; und diese Praxis steht so fest, daß bei jenen Regeln offenbar keine Ursache war, Abweichungen von derselben ausdrücklich auszuschließen. Wenn Cyprian es zugesteht, daß die von den Confessoren zur Aufnahme berechtigten Gefallenen in Gefahr des Lebens auch durch die Handauflegung eines Presbyters oder eines Diakonen den Frieden mit der Kirche gewinnen könnten (Ep. 18, 1), so ist mit dieser Ausnahme jene Regel ebensowenig aufgehoben, als durch die Nothtaufe der Laien das Privilegium des Klerus zu der Taufhandlung. Bei diesen Anordnungen über die Amtsgeschäfte der verschiedenen klerikalischen Klassen leuchtet ein, daß den Presbytern eigentlich gar keine besondere Bestimmung im Leben der Gemeinde übrig bleibt, sondern daß sie nur in einzelnen Handlungen auch die Geschäfte des Bischofs verrichten dürfen. Dies geht in den Constitutionen so weit, daß wie wir gezeigt haben [1]), die hauptsächlichsten Capitel des zweiten Buches, welche über die Verfassung verfügen, auf die Presbytern nur in Interpolationen Rücksicht nehmen. Ganz abgesehen von diesem besonderen Falle, ist aber diese Unselbständigkeit des Presbyteramts die Probe davon, daß der Episcopat aus ihm erwachsen, und nicht als neues Amt von apostolischem Charakter äußerlich darauf gepfropft ist.

Die altkatholische Kirche, deren Schilderung in ihren Grundzügen wir hiemit schließen, ist verschieden von dem Christenthum des apostolischen Zeitalters. Daß sie aber von demselben nicht abgefallen ist, glauben wir bewiesen zu haben, und daß trotz der Veränderung im Dogma und in der Verfassung die religiöse Weihe dem altkatholischen Christenthum nicht verloren gegangen ist, möchte gerade bei einer näheren Vergleichung der apostolischen Constitutionen mit den Schriften der Apostel einleuchten.

1) S. oben S. 434 f.

Anhang.

Der Brief des Polykarp an die Philipper.

Da der Brief des Polykarp an die Philipper nicht nur das älteste Zeugniß für das Vorhandensein der ignatianischen Briefe enthält [1]), sondern auch in unmittelbarer Beziehung zu Aufträgen steht, welche Ignatius in dem Briefe an die Smyrnäer ertheilt [2]), so ist auch jener Brief in die kritischen Urtheile über die ignatianischen Schriften eingeschlossen worden. Von Schwegler ist derselbe für ebenso völlig unecht erklärt worden, wie die Briefe des Ignatius [3]); und Bunsen hat die von ihm an den ignatianischen Briefen durchgeführte Interpolationshypothese auch auf den Brief des Polykarp angewendet, um dadurch die Echtheit wenigstens des größten Theiles desselben zu retten [4]). Gegen beide Urtheile müssen wir uns erklären.

---

1) Cap. 13: *Ἐγράψατέ μοι ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα, ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμψω, πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν, τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate.

2) Ign. ad Smyrn. 11: *Πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην εἰς τὸ γενόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρηνεύουσιν. — Ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινα τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν.*

3) Nachap. ZA. 2. Th. S. 154 f.

4) Ignatius von Ant. und s. Zeit S. 107 f.

Schwegler hat bei seiner Kritik des Briefes übersehen, daß derselbe von Irenäus bezeugt ist [1]), und man muß gestehen, daß ein Zeugniß dieses Mannes bei seiner Verbindung mit Polykarp eine größere Bedeutung hat, als ein gleichzeitiges von einem anderen dem Polykarp ferner stehenden Manne haben würde. Freilich ist nun zuzugeben, daß wenn der Brief kurz nach dem Tode des Ignatius geschrieben sein will, die deutlichen Anspielungen auf die Gnosis damit im Widerspruch stehen. Allein im Vergleich mit jenem Zeugniß ist Schwegler's Urtheil doch zu gewaltsam, als daß man nicht noch auf einem anderen Wege die Lösung der Schwierigkeit versuchen sollte, ehe man sich der Erklärung der völligen Unächtheit des Briefes anschlösse. Dieser Weg ist die Hypothese der Interpolation, welche von Dalläus zuerst versucht, und von Bunsen wiederholt worden ist. Beide bringen dieselbe nur in geringem Maaße in Anwendung, indem sie allein das oben angeführte 13te Capitel als Interpolation in Anspruch nehmen. Dieses Capitel enthält eben die genaue Bezugnahme auf die ignatianischen Briefe und die Zeitbestimmung, welche mit den Anspielungen auf die Gnosis sich nicht vereinigen läßt. Wenn also genügende Gründe für die Interpolation dieses Capitels sich anführen ließen, so würde allerdings das Hauptmotiv für die Annahme der völligen Unächtheit beseitigt. Die Hypothese der Interpolation des 13ten Capitels stützt Dalläus zuerst auf den Widerspruch der Schlußworte des Capitels mit dem 9ten. Da im 9ten Capitel der Tod des Ignatius als bekannte Thatsache von dem Briefschreiber vorausgesetzt wird [2]), so soll es nicht derselbe Mann sein, welcher in den Worten: et de ipso Ignatio, et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate, mindestens seine Unbekanntschaft mit dem Schicksale des Ignatius, wenn nicht so-

1) Adv. haer. III, 3: *Ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.*

2) Cap. 9: *Τὴν ὑπομονὴν ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν. — Εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ ᾧ καὶ συνέπαθον.*

gar die Voraussetzung kund giebt, daß derselbe noch am Leben sei [1]). Ferner wird nun aber gegen das ganze Capitel eingewandt, daß es durch seine Stellung nach den Schlußermahnungen des Briefes als Nachtrag verdächtig sei. Diese Gründe haben ihre Beurtheilung schon durch Hefele [2]) gefunden, dessen Widerspruch gegen ihre Bedeutung völlig gerechtfertigt ist. Wenn das Capitel gegen die Erwartung auch nach den Schlußermahnungen eintritt, also als Nachtrag erscheint, so ist diese Erscheinung im Briefstil etwas gar nicht ungewohntes, und deßhalb kann die Unterbrechung von brieflichen Schlußformeln durch Besprechung einer speciellen Angelegenheit unmöglich als Kriterium der Interpolation angesehen werden. Deßhalb würde dieser Verdacht höchstens auf den erwähnten Schlußsatz des 13ten Capitels seine Anwendung finden, wenn derselbe wirklich im Widerspruch mit dem 9ten Capitel stände. Aber auch dies ist nicht der Fall. Die Voraussetzung, welche in den Worten enthalten sein soll, als wäre Ignatius noch am Leben, ist lediglich ein Schein, den die alte lateinische Uebersetzung verschuldet. Der verloren gegangene griechische Text muß gelautet haben: *καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰγνατίου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ ἅτινα ἐγνώκατε, μηνύετε*, hat also in keinem Fall eine Andeutung davon enthalten, daß die Begleiter des Ignatius noch damals um ihn waren, daß er selbst also noch nicht gestorben war. Aber auch abgesehen hievon ist kein Widerspruch zwischen den vorliegenden Worten und dem 9ten Capitel nachzuweisen. Wenn auch der Schreiber Kunde von dem erfolgten Tode des Ignatius hatte, so fehlte ihm doch genauere Nachricht über die letzten Schicksale des Märtyrers und seiner Begleiter. Von Smyrna aus konnte er wohl in Philippi Manches zu erfahren hoffen, was nicht mit gleicher Leichtigkeit aus Rom nach Smyrna gelangen konnte, und deßhalb wandte er sich um genauere Auskunft an die Rom nähergelegene Gemeinde. Indem das 13te Capitel angiebt, daß die letzten brieflichen Aufträge des Ignatius, nämlich die

---

1) Aus diesem Widerspruch sucht Schwegler die völlige Unechtheit des Briefes zu beweisen.

2) Patres apostolici, Prolegomena p. LXX. (edit. III).

Sendungen der Gemeinden nach Antiochien, noch nicht ausgeführt waren, läßt es errathen, daß der Tod des Ignatius vor nicht langer Zeit erfolgt war. Zwischen diesem Umstande und dem 9ten Capitel ist nun aber auch kein Widerspruch, sofern dasselbe keine einzige Andeutung über eine größere oder geringere Zeitferne des Todes des Märtyrers enthält. Daraus, daß Ignatius an jener Stelle unter den Märtyrern zuerst genannt ist, folgt nicht, wie Bunsen will, daß er schon längere Zeit todt ist, sondern daß der Schreiber besonders ihn im Sinne hatte, was auch gleich aus dem Anfange des Schreibens hervorgeht.

Wir müssen also auch die Interpolationshypothese in der Gestalt, welche sie von Dalläus und Bunsen erhalten hat, für verunglückt erklären. Darum schließen wir uns aber nicht der Schwegler'schen Unechtheitserklärung an, sondern versuchen die Interpolationshypothese an anderen Stellen und mit anderen Mitteln durchzuführen.

Nachdem im ersten Capitel eine Anerkennung des löblichen Verhaltens der Gemeinde zu Philippi vorausgegangen war, folgt im zweiten Capitel eine Aufforderung, an dem rechten Bekenntniß und an den Geboten des Herrn festzuhalten. In dieser Hinsicht erinnert der Schreiber an mehrere Sätze der Bergpredigt und schließt mit den Worten: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Darauf folgt im dritten Capitel [1]) eine Entschuldigung, daß der Schreiber überhaupt nur darum unternommen habe, solche Ermahnungen auszusprechen, weil die Gemeinde ihn dazu aufgefordert habe. Der Grund, dessen wegen er sich unwürdig fühlt, die Gemeinde

---

1) *Ταῦτα, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐμαυτῷ ἐπιτρέψας γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης· ἀλλ' ἐπεὶ ὑμεῖς προεπεκαλέσασθέ με. Οὔτε γὰρ ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου· ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον. Ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας.*

in Philippi zu belehren und zu ermahnen, ist ein höchst seltsamer: weil nämlich der Apostel Paulus ehedem in der Gemeinde gelehrt und sie mit Briefen beehrt habe, aus welchen die Gemeinde das Verhältniß von Glaube, Hoffnung und Liebe, den Bedingungen der Gerechtigkeit und Sündlosigkeit zu ihrer Belehrung und Erbauung entnehmen könne. An diesen Excurs, der mit den Worten schließt: *ὁ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας* knüpft sich der Satz im Anfang des vierten Capitels: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία*, von wo aus mit dem Grundsatze: *οὐδὲν εἰςηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* zu den Pflichten für die einzelnen Stände übergegangen wird. Nun ist aber eine viel engere Verbindung zwischen dem Ende des zweiten und dem Anfang des vierten Capitels, als zwischen dem Ende des dritten und dem Anfang des vierten. Der Satz *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν ἡ φιλαργυρία* ist der entsprechende Gedanke zu: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Bei der jetzigen Stellung des Satzes unmittelbar nach: *ὁ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας* muß man fragen, ob der Begriff von *χαλεπὰ* gleich dem von *ἁμαρτία* sein soll. Ist dies der Fall, so ist der Wechsel des Ausdruckes nicht zu erklären, vielmehr wäre die Rede viel wirksamer, wenn das Wort *ἁμαρτία* wiederholt würde. Aus dem Gebrauch eines Citates ist jener Wechsel auch nicht zu erklären, denn die Stelle 1. Tim. 6, 10, an welche man zu denken pflegt, lautet: *ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία*, also gerade das Wort, um dessen Erklärung es sich handelt, ist nicht dorther entlehnt. Aber der Begriff *χαλεπὰ* ist auch ganz verschieden von *ἁμαρτία.* Jenes Wort kann freilich diesen Begriff mit umfassen, aber der primäre Sinn desselben ist „Uebel". Bei Beachtung dieses Sinnes ist nun der Sprung des Gedankens, welcher zwischen dem Ende des dritten und dem Anfang des vierten Capitels stattfindet, ebensowenig verkennbar, als das völlige Entsprechen zwischen dem Schlußsatz des zweiten und dem Anfang des vierten. Wie mit der pflichtmäßigen Armuth die Habsucht contrastirt, so mit der an jene geknüpften höchsten Seligkeit im himmlischen Reich die Uebel, welche aus der Habsucht hervorgehen.

Während also der Zusammenhang bei Auslassung des dritten Capitels deutlicher hervortritt, als bei der Lesung desselben, bietet ferner auch der Inhalt des dritten Capitels allerlei Bedenkliches dar. Wie soll man es sich denken, daß die philippische Gemeinde sich einen Lehrbrief von Polykarp ausgebeten habe? Ist es dann nicht eine zu weit getriebene Bescheidenheit, an eine Gemeinde darum keine Ermahnungen richten zu wollen, weil deren Vorfahren sich des Umganges mit Paulus zu erfreuen gehabt hätten? Ferner ist wenig Klarheit in dem Gedanken, daß die Hoffnung dem Glauben folgt, die Liebe zu Gott und Christus und zum Nächsten demselben vorhergeht. Diese Anschauung ist weder eine paulinische, noch paßt sie zu den sonstigen einfachen soteriologischen Sätzen des Briefes. Mit dieser Analyse des Zusammenhanges und des Inhaltes dieses Capitels soll die Interpolirung desselben noch nicht bewiesen, sondern nur der Verdacht derselben ausgesprochen sein. Zur Bestätigung desselben bedarf es noch weiterer Fälle des Verdachtes.

Im elften Capitel erwähnt Polykarp eines philippischen Presbyters Valens, der, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, wegen Veruntreuung von Gemeindegeldern seines Amtes entsetzt und aus der Gemeinde gestoßen worden sein muß. Denn der Schreiber warnt bei der Gelegenheit vor Habsucht, und hebt hervor, daß wer sich von Habsucht nicht frei hielte, Götzendienst begehe und das Gericht erfahre, wie die Heiden [1]). Hierauf folgen nun nachstehende merkwürdige Sätze: Qui autem ignorant iudicium domini? An nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? sicut Paulus docet. Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis laudati in principio epistolae eius. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant: nos autem nondum noveramus. In diesen Sätzen, deren Beurtheilung freilich dadurch schwieriger wird, daß sie uns nur in lateinischer Uebersetzung vorliegen, ist die Erwähnung des Verhältnisses zwischen Paulus und der philippischen Gemeinde ähnlich, wie im dritten Capitel, aber hier un-

1) Cap. 11. S. oben S. 384, Anm. 4.

läugbar ganz zweckwidrig. Wird nicht die Ermahnung, sich vor Habsucht zu hüten, welche Polykarp wegen des vorgekommenen Falles hat aussprechen müssen, völlig vernichtet durch das nachherige Lob? Ist es ferner nicht widersinnig, gegenüber dem vorgekommenen Vergehen eines Presbyters, welches eine Warnung der Gemeinde nothwendig machte, davon zu sprechen, daß bisher noch nichts der Art in der Gemeinde vorgekommen sei? Wie kann außerdem die rühmliche Haltung der Gemeinde zur Zeit des Paulus ein Vorurtheil für die gegenwärtige Zeit gewähren, wenn eben ein skandalöses Vergehen eines Presbyters vorlag? Und ist es endlich nicht eine Uebertreibung, deren Thatsächlichkeit auch für Polykarp nicht möglich war, zu beweisen, daß Paulus die philippische Gemeinde in allen anderen Gemeinden gepriesen habe? Ganz unverständlich sind nun aber die beiden Fragen, welche den eben vorliegenden Abschnitt eröffnen. Weder stehen sie unter einander in irgend einer denkbaren Beziehung, noch haben sie mit dem vorhergehenden Satz irgend eine andere Gemeinschaft, als die lexikalische in dem Worte iudicium. Wir müssen nicht nur darum die angeführten Sätze für interpolirt halten, sondern auch, weil die engste Verbindung stattfindet zwischen dem, was folgt, und dem, was vorhergeht. Der Satz: Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius kann nur abhängig sein von dem Satze tanquam inter gentes iudicabitur, nicht aber von den Worten: de vobis gloriatur Paulus in omnibus ecclesiis. In der Präposition pro ist die Betrübniß des Polykarp über den Valens als eine theilnehmende bezeichnet. Der Ausdruck dieser Empfindung kann sich aber nur auf die Erklärung der dem Valens persönlich drohenden Gefahr in dem Satze tanquam inter gentes iudicabitur beziehen. Wenn die Betrübniß des Schreibers wegen des Valens sich bezöge auf die Erwähnung des von Paulus früher ausgesprochenen Lobes der Gemeinde, so wäre die Gemeinde der Gegenstand der theilnehmenden Betrübniß, weil ihr Lob durch das Vergehen des Valens beeinträchtigt worden ist, es müßte also in diesem Falle entweder heißen pro vobis, oder de illo. Ein logisches Recht für den Satz contristor pro illo ist jedoch nur dann vorhanden, wenn derselbe ursprünglich unmittelbar an tanquam

inter gentes iudicabitur angeschlossen war, wenn also die zwischenstehenden Sätze als interpolirt anzusehen sind. Ueber das Motiv dieser Interpolation wird sich freilich erst sicher urtheilen lassen, wenn wir alle übrigen Fälle übersehen können, jedoch ist vorläufig eine von uns gegebene Andeutung eines Motives gegen mögliche Einwendungen sicher zu stellen. Wenn wir darauf hindeuteten, daß die beiden interpolirten Fragesätze am Anfange des kleinen Abschnittes nur durch die lexikalische Gemeinschaft des Wortes iudicium mit dem vorhergehenden Satze zusammenhängen, und wenn wir allein hierin das Motiv der Interpolation der ganz unverständlichen Sätze nachweisen können, so fragt es sich, ob diese Gemeinschaft im griechischen Texte wirklich stattgefunden haben kann. Man kann nämlich schwanken, ob es geheißen hat *καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι λογισθήσεται*, oder *καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι κριθήσεται*. Nur im letzteren Falle ist das Motiv der lexikalischen Gemeinschaft bei der Interpolirung der folgenden Sätzchen denkbar. Dieser Text ist aber auch der allein mögliche. Wenn nämlich *λογισθήσεται* im Text gestanden hätte, so würde schwerlich *ὡς*, tanquam damit verbunden sein, welches neben *λογίζεσθαι* dann überflüssig ist, wenn, wie hier, schon eine Präposition die Verbindung zwischen dem Verbalbegriff und dem Nominalbegriff herstellt[1]). Dagegen ist der Satz *ὡς ἐν ἔθνεσι κριθήσεται* vollständig zu rechtfertigen. Wer in der christlichen Gemeinde sich Habsucht zu Schulden kommen läßt, dient anderen Göttern, als dem wahren Gott. Und dieses Götzendienstes wegen wird er das Gericht Gottes an sich erfahren, als wenn er zu den Heiden gehörte. Denn als Christ käme er gar nicht in das Gericht; aber ungeachtet dieser Eigenschaft wird er wegen jenes Vergehens als zu den Heiden gehörig angesehen, und deßhalb dem Gerichte unterworfen. Das Wort *ὡς* neben *κριθήσεται* ist also durchaus nothwendig, darum kann Polykarp auch nur *κριθήσεται* geschrieben haben, und bei diesem Worte fiel dem Interpolator der paulinische Spruch (1. Cor. 6, 2) ein, den er mit der Zwischenfrage: qui autem igno-

---

1) Vgl. den neutestamentlichen Sprachgebrauch: Luc. 22, 37; Act. 19, 27; Röm. 2, 26; 4, 3; 9, 8. — 1. Cor. 4, 1; 13, 11; 2. Cor. 10, 2.

rant iudicium dei? einigermaßen, wenn auch ungeschickt genug an den vorgefundenen Satz anzukleben sich bemühte.

Polykarp beschließt das elfte Capitel, welches der Angelegenheit des Valens gewidmet ist, mit den Sätzen: Valde ergo contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes vos ipsos *aedificatis*. Hieran schließen sich nun im Anfange des 12ten Capitels einige Sätze bedenklichen Inhalts: Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis et nihil vos latet, mihi autem non est concessum modo. Ut his scripturis dictum est, irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram. Beatus, qui meminerit, quod ego credo esse in vobis. Die Sätze enthalten eine müßige Wiederholung der vorhergegangenen Ermahnung, Sündern Vergebung zu ertheilen, freilich mit Beziehung auf biblische Stellen, wodurch an und für sich kein Verdacht erweckt wird. Aber die Art, wie dies Citat eingeführt wird, erweckt denselben im höchsten Grade. Die Bescheidenheit, welche, während sie den Lesern eine völlige Erkenntniß der Schrift zugesteht, für den Schreiber dieselbe ablehnt, ist nicht nur der kirchlichen Stellung des Polykarp wenig angemessen, sondern in dem vorliegenden Zusammenhang der Ermahnung völlig abgeschmackt. Dieser Ausdruck der Bescheidenheit ist ganz im Sinne des verdächtigen dritten Capitels, und hat in den übrigen Theilen des Briefes keine Spur von Analogie. Ebenso hat die angelegentliche Berufung auf die Schrift nur Parallelen in den beiden anderen der Interpolation verdächtigen Abschnitten des Briefes, während Polykarp seine zahlreichen Reminiscenzen aus der Schrift sonst ohne alle Citationsformeln einflicht, und nur Stellen aus der Bergpredigt mit den Worten einführt *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων* (Cap. 2). Endlich aber zerreißen die vorliegenden Sätze des 12ten Capitels wiederum den guten Zusammenhang, und bewirken, daß die einzelnen Glieder desselben in ihrer Trennung gar keinen Eindruck machen. Der Zusammenhang wird ohne weitere Bemerkung einleuchten: Hoc enim agentes *vos*

ipsos aedificatis. Deus autem et pater domini nostri Iesu Christi, et ipse sempiternus pontifex, dei filius Iesus Christus *aedificet vos in fide et veritate* etc. Dieser wirksame Gegensatz zwischen der Erbauung durch sich selbst und der durch Gott und Christus wird aber durch die Einschiebung völlig vernichtet.

Es sind also Interpolationen in dem Briefe des Polykarp; ehe wir aber entscheiden können, ob noch mehrere, als die nachgewiesenen drei Stellen, unächt sind, müssen wir den Charakter dieser Interpolationen näher untersuchen. Wir stellen das Resultat voran: die Interpolationen rühren von demselben Manne her, der die ignatianischen Briefe theils interpolirt, theils verfertigt hat. In Beziehung auf die affektirte Bescheidenheit, welche namentlich im 12ten Capitel sich dahin ausspricht, daß die Leser in der heiligen Schrift sehr geübt seien, während dies dem Polykarp fehle, und im 3ten Capitel dadurch gerechtfertigt werden soll, daß die Philipper ehedem mit Paulus in Verbindung gestanden haben, vergleiche man Ignat. ad Ephes. 3: *Οὐ διατάσσομαι ὡς ὤν τις. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι, καὶ προςλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου.* Cap. 12: *Οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. Ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἐλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι. πάρεδροί ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ' ἂν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Namentlich fällt nicht nur die Aehnlichkeit in der Art auf, wie Ignatius den Ephesern und Polykarp den Philippern (Cap. 3. 11) die Correspondenz des Paulus mit jenen Gemeinden hoch anrechnet, sondern namentlich die in beiden Briefen gleiche Uebertreibung, daß Paulus der Epheser *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* gedenke, und daß er an die Philipper *ἐπιστολὰς* geschrieben hätte. Wenn ferner Polykarp die Warnung der philippischen Gemeinde vor Habsucht dadurch versüßen muß, daß er hinzufügt: ego nihil tale sensi in nobis nec audivi (cap. 11), so ist es auch die Manier des falschen Ignatius, seinen Warnungen durch ähnliche Erklärungen

die Spitze abzubrechen. Nachdem er die Gemeinde in Magnesia vor jüdischem Christenthum gewarnt hat, fährt er fort: *ταῦτα δὲ, ἀγαπητοί μου, οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τινὰς ἐξ ὑμῶν οὕτως ἔχοντας, ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς* (cap. 11). Ebenso ad Trall. 8: *Οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν, ἀλλὰ προφυλάσσω ὑμᾶς ὄντας μου ἀγαπητούς.* Bei dem 3ten Capitel des Briefes Polykarp's haben wir auf die verschränkte Art aufmerksam gemacht, in welcher das Verhältniß von Glaube, Liebe und Hoffnung ausgedrückt wird. Spielereien mit diesen Begriffen, wobei die Klarheit des Gedankens nicht gerade gewinnt, sind bei dem falschen Ignatius häufig. Am nächsten kommt die Stelle ad Ephes. 14: *Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν, ἀκόλουθά ἐστιν. Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ* (vgl. auch Magn. 13). Endlich ist noch die Phrase im 3ten Capitel des Polykarp: *ἐάν τις τούτων* (nämlich Glaube, Liebe, Hoffnung) *ἐντὸς ᾖ* ganz der ignatianischen Ausdrucksweise analog. Keinesweges ist dazu *πλήρης* zu ergänzen, sondern der Ausdruck ist wie *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* (Eph. 5, Trall. 7).

Wenn also die Interpolationen in dem Briefe des Polykarp von demselben Manne herrühren, der die bisher bekannten ignatianischen Briefe theils verfertigte, theils durch Ueberarbeitung vorgefundener zu den seinigen machte, so haben wir freilich einen ganz anderen Standpunkt gewonnen gegenüber den Stellen jenes Briefes, welche sich direkt auf Ignatius beziehen. Wir müssen schließen, daß wenn der Verfälscher der ignatianischen Briefe sich auch Veränderungen an dem Briefe des Polykarp erlaubte, der Verdacht auch auf die Capitel fällt, welche der Person und der Briefe des Ignatius erwähnen, und welche durch ihre Zeitangaben im Widerspruch mit den im Briefe enthaltenen Andeutungen über die Gnosis stehen. Dies trifft nun nicht nur das von Dalläus und Bunsen in Anspruch genommene 13te Capitel, sondern auch das 9te und einige Sätze des ersten.

Das 9te Capitel lautet: *Παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν, ἣν καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις· πεπεισμένους ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ· καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθάνοντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάθεντα.* Vorhergegangen waren folgende Sätze: *Μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ (Χριστοῦ), καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Τοῦτον γὰρ τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* An und für sich liegt nichts Bedenkliches darin, daß nach Christus noch Märtyrer als Beispiele der Geduld zur Nachahmung vorgeführt werden. In dem vorliegenden Falle ist aber zuerst die Anknüpfung des Beispieles der Märtyrer an das Beispiel Christi so umständlich, daß der Verdacht der Einschiebung des Capitels sich aufdrängt. Wenn doch der Verfasser schon im achten Capitel die Pflicht der Geduld an dem Beispiele Christi nachgewiesen hat, und dieselbe noch an den Märtyrern veranschaulichen will, so ist der Eingang: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν* so außerordentlich weit hergeholt, als ob vorher noch gar nicht von der Geduld die Rede gewesen wäre. Die Erinnerung an das Wort der Gerechtigkeit zerreißt den Zusammenhang vielmehr, als daß sie ihn herstellte; wir müssen also gegen diese Eingangsformel den Verdacht erheben, daß mit ihr eine fremde Hand in den Zusammenhang eingegriffen hat. Ferner fällt auf, daß das Beispiel der Märtyrer einerseits so hervorgehoben wird, daß es das vorher angeführte Beispiel Christi förmlich in Schatten stellt, und daß doch andererseits das 10te Capitel auf das Beispiel Christi zurückkommt: In his ergo state, et domini exemplar sequimini. Diese Incongruenz zeigt sich zumal darin, daß in diesen Worten das Beispiel des Herrn in die zweite Reihe hinter das Muster der Märtyrer zurückgedrängt wird. Dieser Umstand ist ebenfalls ein Merkmal da-

von, daß das 9te Capitel und mit ihm die zusammenfassenden Worte: in his stale interpolirt sind. Denn die Worte: Domini ergo *exemplar* sequimini schließen sich als genaueste Folgerung an den Schlußsatz des achten Capitels an: *Τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* Endlich begegnet uns im neunten Capitel noch eine Probe der Mattigkeit des Stiles, welche neben dem Bestreben, recht großartig zu schreiben, eine Eigenthümlichkeit des Interpolators resp. Verfassers der ignatianischen Briefe ist. Ich meine den verunglückten Gegensatz: *οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ*[1]. Das 9te Capitel rührt also ohne Zweifel von demselben Manne her, dem wir die anderen Interpolationen zuschreiben mußten. Das Wichtigste in demselben ist nun die Anspielung auf die persönliche Bekanntschaft der philippischen Leser mit dem Ignatius, zu welcher die Gelegenheit bei der Durchreise des Märtyrers durch Philippi nach Rom gegeben gewesen sein muß. Wenn also feststeht, daß diese Hinweisung dem ursprünglichen Texte des Briefes fremd ist, wenn es ferner klar ist, daß das 13te Capitel, welches mit dem 9ten in dieser Hinsicht übereinstimmt, und im Zusammenhange damit andeutet, daß der ganze Brief unmittelbar nach dem Tode des Ignatius geschrieben sei, — daß also dieses Capitel dadurch in Widerspruch mit anderen Stellen geräth, in welchen Bezug auf gnostische Ideen genommen wird[2], die jünger sind, als die Zeit des Ignatius und seines Todes, — so folgt, daß wir auch das 13te Capitel zu den Interpolationen des Verfassers der falschen ignatianischen Briefe rechnen müssen.

In keinem anderen Sinne können wir endlich die dritte gleich im Anfang des Briefes enthaltene Anspielung auf die Durchreise

---

1) Diese Manier führt in den ignatianischen Briefen mitunter zu völligem Unsinn. Vgl. Eph. 6. 14 (*οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος* etc.) 15. Magn. 11.

2) Cap. 6: *Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ.*

des Ignatius durch Philippi beurtheilen. Der Brief beginnt: Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσι δεσμοῖς, ἅτινά ἐστι διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων, καὶ ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Die gesperrten Worte dieses Satzes, welche nur auf Ignatius sich beziehen können, enthalten zuvörderst eine Uebertreibung, indem sie den Empfang mehrerer Märtyrer in Philippi andeuten. Nun war zwar Ignatius nach mehreren Andeutungen in den Briefen (Philad. 11; Smyrn. 10. 13; Röm. 10) und im Martyrium (Cap. 5. 7) auf seiner Reise von mehreren Begleitern umgeben, diese wurden aber nicht, wie er, als Gefangene gefesselt geführt. Sind nun diese in der ausgesprochenen Mehrheit gemeint, oder wird an Wiederholungen des mit Ignatius eingetretenen Falles gedacht, in jedem Falle ist der Ausdruck übertrieben. Ferner ist die Art, wie die Beziehung auf die dem Ignatius erwiesene Gastfreundschaft in den an die Gemeinde wegen ihres allgemein christlichen Zustandes gerichteten Anfangsgruß sich eindrängt, schon an und für sich auffallend; im Verhältniß zu dem über Cap. 9 und 13 gewonnenen Resultate ist sie aber noch verdächtiger; und endlich müssen wir darum den Participialbeisatz für eine Interpolation halten, weil er sich mit Leichtigkeit ohne Schaden für den Zusammenhang ausstoßen läßt. Dazu kommt nun noch, daß auch in dieser Stelle ein Anklang an einen Ausdruck des falschen Ignatius vorkommt, wodurch es ganz unläugbar wird, daß auch dieser Satz mit den bisher aufgewiesenen Interpolationen zusammengehört. Die Bezeichnung der Fesseln als διαδήματα hat ihre einzige und vollgültige Parallele an dem Satze des falschen Ignatius: τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας (Eph. 11). Sehr gesucht ist ferner der Ausdruck τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης, um die Märtyrer als Nachahmer Christi zu bezeichnen. Freilich ist diese Zusammenstellung nicht auch als pseudoignatianisch an-

zugreifen. Jedoch kann ich mich nicht enthalten, folgende Parallele dazu mitzutheilen. In dem Schreiben der smyrnäischen Gemeinde über den Märtyrertod des Polykarp heißt es gleich im Anfang: *Περιέμενεν γὰρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοὺς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. Ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς ἐστιν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς.* Es ist zwar nicht streng zu beweisen, aber auch nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit, daß der oben angeführte Ausdruck des Interpolators eine Reminiscenz aus den vorliegenden Sätzen ist. Wenn man sich zu dieser Annahme entschließen dürfte, so würde dadurch die ohnedies unumgängliche Vermuthung bestätigt, daß die Interpolation des Briefes des Polykarp, wie die der ignatianischen nicht vor dem Tode des Polykarp, sondern circa 170 stattgefunden haben muß.

Fast möchte ich vermuthen, daß der Brief des Polykarp auch das fernere Schicksal der ignatianischen Literatur getheilt, und wenigstens eine Veränderung von dem Manne erfahren hat, welcher nicht nur die sieben Briefe weiter verfälscht, sondern ihre Zahl um noch einige neue vermehrt hat, und der in einem sehr nahen Verhältniß zu dem Redakteur der apostolischen Constitutionen gestanden haben muß [1]). Ich meine die Bezeichnung der Wittwen als *θυσιαστήριον θεοῦ* (Cap. 4), welche an und für sich schwer verständlich, und in unserem Brief leicht zu entbehren ist [2]), die aber unter Anderen bei dem Verfasser des pseudoignatianischen Briefes an die Tarsenser vorkommt [3]).

Nach der Ausscheidung jener auf Ignatius sich beziehenden und von dem Ueberarbeiter der ignatianischen Briefe herrührenden Stellen fällt natürlich jeder Grund dafür weg, daß der Brief des Polykarp an die Philipper unecht sei. Vielmehr müssen wir ihn auch ohne das bestimmte Zeugniß des Irenäus für echt halten.

---

1) Vgl. Bunsen a. a. O. S. 206.

2) Cap. 4: (*Διδάξωμεν*) *τὰς χήρας σωφρονούσας — γινωσκούσας, ὅτι εἰσὶ θυσιαστήριον θεοῦ καὶ ὅτι πάντα μωμοσκοπεῖται, καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδέν.*

3) S. oben S. 406.

Natürlich ist dieser echte Brief nicht im Anfange des zweiten Jahrhunderts geschrieben, sondern da Polykarp bis 168 lebte, haben wir aus Rücksicht auf die Anspielungen auf die Gnosis nur das Recht, den Zeitraum von 140—168 festzustellen [1]), in welchem der Brief geschrieben sein muß. In seiner ursprünglichen Gestalt wird ihn Irenäus gekannt haben, ebenso, wie es wahrscheinlich ist, daß derselbe auch nur die 3 echten Briefe des Ignatius gekannt hat.

Der Ueberarbeiter der letzteren hat den Brief des Polykarp offenbar darum in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, um durch die verhältnißmäßig unbedeutenden Veränderungen, welche er mit demselben vornahm, die an den Briefen des Ignatius vollbrachte großartige Fälschung zu verdecken. Durch den Brief des Polykarp an die Philipper ließ er sein mit dem Namen des Ignatius geschmücktes Werk in die Welt einführen in den Worten des 13ten Capitels: *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσιν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.*

---

1) Hiedurch erledigt sich auch das Bedenken gegen die Echtheit, welches Schwegler a. a. O. 2. Th. S. 156 daraus herleitete, daß der Ausdruck *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* auf die Antwort des Polykarp an Marcion in Rom anspiele. Denn dieser Ausdruck könne nicht schon vorher in einem 40 Jahre älteren Briefe gebraucht worden sein, sondern gebe sich als Nachbildung eines Fälschers zu erkennen. Vielmehr beweist dieser Ausdruck nur, daß Polykarp auch sonst die Ansicht von den Gnostikern hegte, welche er gegen Marcion bei seiner persönlichen Begegnung mit ihm aussprach. (Iren. adv. haer. III, 3).

Nachtrag.

Bei der Nachweisung, daß die dogmatische Grundanschauung der altkatholischen Kirche nicht aus dem Judenchristenthume, sondern aus dem Paulinismus hervorgegangen sei, ist nur beiläufig S. 353, Anm. 1 darauf hingedeutet worden, daß der Katholicismus allerdings auch ein Element des Judenchristenthumes in sich aufgenommen hat. Dies sind die Proselytengesetze, auf welche jene Richtung gegenüber den geborenen Heiden ein so großes Gewicht legte. In Hinsicht des Genusses von Opferfleisch ist die Uebereinstimmung der Katholiker mit den Judenchristen bekannt (vgl. S. 242); was aber die unter den Begriff der *πορνεία* gehörenden Fälle betrifft, so ist außer dem den apostol. Constitutionen entlehnten, S. 353 angeführten Beispiele noch zu erwähnen, daß es in der dieser Schrift angehörigen Regula fidei (VI, 11) heißt: *γάμον νόμιμον καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυντον εἶναι πιστεύομεν . . . . . πᾶσαν μῖξιν παράνομον καὶ τὴν παρὰ φύσιν γινομένην ὑπό τινων βδελυσσόμεθα ὡς ἀθέμιτον καὶ ἀνοσίαν.* Ebenso bestimmt als dieser Satz in Beziehung auf Lev. 18 steht, bestätigt er wiederum unsere S. 119 gegebene Deutung der *πορνεία*. Zur Erklärung des S. 236 erwähnten Umstandes, daß die clem. Homilieen keine deutliche Spur dieses Verbotes der *πορνεία* enthalten, möchte ich an ihren occidentalischen Ursprung erinnern. Da die incestuösen Ehen, welche hauptsächlich mit der *πορνεία* gemeint sind, nach Rec. IX, 29 (S. 120) orientalische Sitte sind, so konnte sich im Occident, der keine derartigen Fälle darbot, das Verständniß jenes Begriffes leicht verlieren.

Register.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.